عائشة يوسف المناعي

أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية



أُصُولُ العَقِيدَةِ

بَيْنَ

المعتزلة وَالشيعة الإماميّة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

أصول العقيدة

بين

المعتزلة والشيعة الإمامية

دكتورة
عائشة يوسف المناعي
مدرس بكلية الشريعة جامعة قطر

رسالة دكتوراه
نوقشت بتاريخ ۲۰ اكتوبر سنة (۱۹۹۰)
ونالت درجة مرتبة الشرف الأولى
من جامعة الأزهر



ملتزم الطبع والنشر والتوزيع
دار الثقافة
الطبعة الأولى
١٤١٢هـ - ١٩٩٢م

قسم الكتاب

تلفون: مبيعات : ٤١٣٤٧١ إدارة : ٤١٣١٨٠ فاكس : ٤١٨١٢٠
تلكس (٤٣٥٤) برقياً : سالم - ص. ب (٣٠٣٢٩)
سجل تجاري (١٦٩٦)
الدوحة - قطر

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ وَكَانَ فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكَ عَظِيمًا﴾

صدق الله العظيم

سورة النساء

آية ١١٣

شكر وتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

أتقدم بخالص الشكر والتقدير والعرفان بالجميل إلى أستاذي الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق عميد كلية أصول الدين سابقاً وعضو مجمع البحوث الإسلامية ، والأستاذ بجامعة قطر حالياً ، على ما شمل به هذا البحث من رعاية علمية دقيقة ، واهتمام بالغ بما تضمنته من مباحث سواء في جانب المعلومات أو جانب الأسلوب ، وهذا البحث مدين لسيادته منذ أن كان أطروحة لم تتميز ـ بعد ـ ملامحها ولا قسماتها ، وإلى أن اكتمل في هذه الصورة التي أقدمها . وان صاحبه هذا البحث لتسأل الله أن يجزي عنها أستاذها خير الجزاء وأفضله على ما قدمه من رعاية علمية لا حدود لها .

كما أشكر الأستاذة الدكتورة آمنة نصير عميدة كلية الدراسات الإسلامية للبنات بالإسكندرية ، على تفضلها بالإشراف على هذا البحث ، وإبداء الملاحظات العلمية التي أفدت منها كثيراً .

كما لا يفوتني أن أتقدم بخالص الشكر والتقدير لأستاذنا الأستاذ الدكتور / سيد عبد التواب أستاذ العقيدة والفلسفة بالكلية ، الذي كان له الفضل في تشجيعي على اختيار هذا الموضوع وسيرى فيه قدماً إلى الأمام .

وأتقدم بخالص الشكر والامتنان إلى :الأستاذ الدكتور محمد إبراهيم الفيومي العميد السابق لكلية الدراسات الإسلامية ـ بنين الأزهر ـ وأستاذ الفلسفة بها على تفضله بالمشاركة في مناقشة هذه الرسالة .

وأخص بالذكر في شكري أستاذي الكريم الأستاذ الدكتور أحمد محمد الطيب عميد كلية الدراسات الإسلامية بقنا ، وأستاذ الفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة الذي كان لي خير مُعين بعلمه وخلقه وفضله ، وقد أفدت منه الكثير الكثير في مجال فهم النصوص القديمة في فكر المعتزلة والشيعة الإمامية على السواء ، فلفضيلته مني جزيل الشكر والتقدير والعرفان بالجميل .

كما أتقدم بالشكر إلى كل من تفضل بمساعدتي في إنجاز هذا العمل وخصوصاً الشيخ الدكتور طالب الرفاعي الحسيني وأسرته الكريمة التي فتحت ليّ أبواب مكتبتها العامرة بالمصادر والمراجع القيمة المتخصصة في فكر الشيعة الإمامية .

وأخيراً لا يسعني إلا أن أتوجه بأعمق مشاعر الشكر إلى والدتي الكـريمة التي تحملت من عناء اغترابي عنها ما لا تكاد تطيقه في سبيل إتمام دراستي العليا في مصر الشقيقة ، أسأل اللّه أن يجزيها خيراً ويحفظها ويرعاها .

عائشة المناعي

بسم الله الرحمن الرحيم

تقديم[1]

بقلم الأستاذ الدكتور عبد الجواد فلاتوري
مدير الأكاديمية الإسلامية العلمية
وأستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة كولن بألمانيا

يتجه العالم الإسلامي اليوم أكثر من أي وقت مضى إلى الاعتراف من تراثه الحضاري والعلمي والديني . وهذا أمر يتطلب من الباحثين ضرورة التغلب على الأحكام السابقة التقليدية التي عمقت وتعمق باستمرار الكثير من الانقسامات الجديدة والمتوارثة بين طوائف الأمة .

ولقد كان من بين أهم الظواهر الحضارية في التراث الإسلامي ذلك الاتجاه العقلي الذي أطلق عليه فيما بعد اسم الاعتزال أو المعتزلة . ويدور الأمر هنا حول جماعة من مفكري المسلمين (من العرب والموالي) ممن تفهموا مشكلة العصر حينذاك ، وتوفروا على حلها بطريقة اتسمت في بعض جوانبها بالشدة . فبعد وفاة النبي ﷺ وانتشار الإسلام في مناطق الحضارات القديمة الفارسية والبيزنطية واجهت الإسلام والمسلمين سلسلة من القضايا والمسائل الجديدة التي كان بعضها ناشئاً عن الظروف والملابسات الجديدة ، وكان بعضها الآخر موجهاً عن عمد ضد القرآن الكريم والتعاليم الإسلامية .

وقد كانت مواجهة ذلك كله بالاعتماد فقط على القرآن الكريم والسنة النبوية

---

(١) لقد تفضل الأستاذ الدكتور فلاتوري بكتابة هذا التقديم باللغة الألمانية ، وقد نقله إلى العربية الأستاذ الدكتور محمود حمدي زقزوق . والباحثة تتوجه إليهما بخالص الشكر وعظيم التقدير ، وتسأل الله أن يجزيهما خير الجزاء .

يعني تقديم إجابة من منطلق اعتقادي محض ، وهذا وحده لم يكن كافياً لإقناع مسلم جديد أو إقناع الجبهات المعارضة المناوئة للإسلام . وإذا لم يكن هنـاك لدى المسلم طريق مقنع للإجابة عن هذه القضايا العقدية والفكرية الجديدة فإن ذلك كان يعني أن الإسلام بوصفة اتجاهاً عقلياً وروحياً جديداً لا يقوى على الوقوف أمام هذه الحضارات التي كانت قائمة حينذاك .

وعلى الرغم من أن العرب المسلمين قد استطاعـوا بسط سيطرتهم عـلى هذه الشعوب من أبناء الحضارات القديمة فإن الطريق الوحيـد الممكن حينذاك لمـواجهة المشكلات العقدية والفكرية الجديدة كان يتمثل في طريق البراهين العقلية المقنعة التي تستطيع أن تزيل الشبهات وتبدد الاعتراضات من طريق الإسلام والمسلمين .

ومن هنا وجدنا الكثيرين من علماء المسلمين في ذلك العصر يعتمدون في حل المشكلات العقدية والفكرية الجديدة على مبادىء عقلية . وهم في ذلك لم يكونوا أبداً بعيدين عن القرآن الكريم الذي دعا الإنسان أكـثر من أي كتاب سـماوي آخر إلى ضرورة استخدام العقل ، وحثه على النظر والتفكير والتأمل والفهم والإدراك .

ومن المؤكد أن المرء لا يمكن أن يتفق مع المدرسة الاعتزالية في كل النتائج التي توصلت إليها . ولكن هذا ليس هو الأمر المهم اليوم . فالأمر يدور بصفة أساسية حول المبدأ . وقد كان المبدأ يتمثل في الاعتماد على القرآن الكريم والسنة النبوية عن طريق العقل .

والعالم الإسلامي يجد نفسه اليوم في موقف مماثل للموقف الذي طرأ بعد وفاة الرسول ﷺ وانتشار الإسلام ، حيث يجد العالم الإسلامي نفسه منذ زمن طويل في مواجهة حضارة كبيرة جديدة تواجه المسلمين باستمـرار بقضايـا ومسائـل جديـدة . وفضلاً عن ذلك فإن الكثيرين من أبناء المسلمين المتأثرين بالاتجاهـات الفكريـة في الحضارة الحديثة لا يكفون أيضاً عن توجيـه العديـد من الأسئلة الجديـدة لأنفسهم وللتعاليم الإسلامية . والطريق العملي الوحيد لمواجهة ذلك كله هو ذلك الطريق الذي يمكن أن يقنع غير المسلم أيضاً بمنطق الموقف الإسلامي . وليس الإقناع المقصود هنا بمعنى التحويل العقدي بل الإقناع بالمعنى العقلاني .

وإذا تأمل المرء تطور عالم الحياة العقلية الإسلامية في القرن الماضي فإنه يتبين أنه منذ نهاية القرن التاسـع عشر اتجه المصلحـون في الأساس إلى ارتيـاد هذا الـطريق

القديم . وهذا ما نجده لدى كل من جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده ورشيد رضا وغيرهم . ولكن هذا لا يعني أن هذه الشخصيات كانت مقلدة للمعتزلة ، بل يعني بالأحرى أن طريق الخلاص يكمن في طبيعة الإسلام ذاته ، وهو الطريق العقلي الذي يجد جذوره في الإسلام ، والذي ينبغي على المسلم أن يعتمد عليه من أجل المصلحة الإسلامية .

وإذا نظرنا في أدبيات العقود الأخيرة فإننا نتبين بشيء من البهجة أن العلماء المصريين كانت لهم الريادة في هذه الحركة ، وذلك من خلال اتجاهين :

أولاً : من خلال نشرهم ـ دون أحكام سابقة ـ لنصوص هذه المدرسة الاعتزالية الكبيرة نشرات نقدية . وبذلك وفروا للعلم الإسلامي الطريق إليها .

ثانياً : من خلال الاهتمام بهذه النصوص بدأ عدد من العلماء المصريين ـ بوعي أو دون وعي ـ استخدام المبادىء القديمة ، وأعطوا للتراث التقليدي لعلم الكلام طابعاً جديداً . فعندما يقرأ المرء (رسالة التوحيد) للشيخ محمد عبده فإنه يحصل على انطباع واضح بأن الشيخ محمد عبده قد كان يفكر من حيث المبدأ تفكيراً اعتزالياً في قضايا جوهرية أكثر مما فعل كل أولئك العلماء الذين كانوا يمثلون بمرور الوقت علم الكلام الإسلامي بالمعنى الأشعري . وليس الأمر هو أن المدرسة الأشعرية كانت ترفض استخدام المبادىء العقلية ، بل الأمر يتعلق هنا بمعنى التحرر بصفة مستمرة من الصيغ التقليدية إذا ما كان الأمر يتعلق بحل مشكلات جديدة .

ول تكن العودة إلى التفكير على نمط المبادىء المعتزلية الثابتة ـ في حقيقة الأمر ـ شيئاً جديداً حدث ابتداءً في القرون الأخيرة داخل الاتجاه السني في الإسلام . فالإمام المالكي الكبير وهو الإمام الشاطبي (توفي عام ٧٩٠ هـ) قد اختار أهم المبادىء الاعتزالية وجعلها أساساً لكتابه الرئيسي (الموافقات) . وفي ذلك يقول :

(ولنقدم قبل الشروع في المطلوب (مقدمة كلامية) مسلمة في هذا الموضع : وهي أن وضع الشرائع إنما هو لمصالح العباد في العاجل والآجل معاً ، وهذه دعوى لا بد من إقامة البرهان عليها صحة أو فساداً . وليس هذا موضع ذلك . وقد وقع الخلاف فيها في علم الكلام ، وزعم الرازي أن أحكام اللّه ليست معللة بعلة ألبتة ، كما أن أفعاله كذلك ، وأن المعتزلة اتفقت على أن أحكامه تعالى معللة برعاية مصالح العباد ، وأنه

اختيار أكثر الفقهاء المتأخرين)[1] .

وقد بذلت الدكتورة عائشة المناعي جهداً علمياً مشكوراً في هذا الكتاب ـ الذي يسرنا أن نقدمه اليوم إلى القارىء الكريم ـ ، وقامت بأمانة وموضوعية فائقتين بعرض تحليلي للأسس التي قام عليها الاتجاه العقدي والفكري للمعتزلة .

ولم تكتف الدكتورة عائشة المناعي بمناقشة مدرسة فكرية يمكن أن يقال عنها إنه لم يعد لها وجود فعلي في عالمنا الإسلامي ، وإنما أرادت الباحثة أن تقدم سنداً لما عرضته لدى المعتزلة عندما حاولت بحث اتجاه عقدي وفكري مشابه لدى الإمامية . وبذلك عرضت إمكان ومبررات وجود هذا الاتجاه الفكري الإمامي الذي لا يزال قائماً حتى اليوم .

إن واجب المسلمين يحتم عليهم أن يستخلصوا الفائدة من مثل هـذه البحوث متحررين من الأحكام السابقة التقليدية . وبالنظر إلى أن العالم الإسلامي يقف اليوم في مواجهة مع الحضارة الغربية فإنه ليس من المفيد ولا من الممكن إدانة أي اتجاه فكري إدانة تامة أو تقليده تلقيداً أعمى . إن الأمر الهام هو مواجهة القضايا الراهنة على أساس من القـرآن الكريم والسنـة الصحيحة مـع ضرورة الاستفـادة في هـذا الصـدد من الإنجازات الإسلامية الفكرية في التاريخ الإسلامي .

ومن أجل هذا الهدف يقدم لنا هذا الكتاب إسهاماً هاماً ، ويعد إضافة جديدة للمكتبة العربية الإسلامية .

---

(١) الموافقات في أصول الشريعة للإمام أبي إسحق الشاطبي جـ ٢ ص ٦ ـ المكتبة التجارية الكبرى (دون تاريخ) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَة

والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد بن عبد اللّه وعلى آله وصحبه أجمعين :

يتناول هذا البحث دراسة أصول العقيدة بين المعتزلة والشيعة الإمامية . دراسة مقارنة ، لبيان وجوه الاتفاق ، ووجوه الاختلاف بينهما .

وقد دفعني إلى اختيار هذا الموضوع لهذه الدراسة التي نقدم لها سببان أساسيان :

السبب الأول: هو أن المعتزلة كفرقة كلامية درست دراسات عديدة ومسهبة وكذلك الشيعة الإمامية درست كفرقة كلامية دراسات عديدة أيضاً . فهناك الكثير من الأبحاث العلمية التي تناولت عرض القضايا الكلامية عند المعتزلة ، سواء كانت هذه الأبحاث رسائل علمية على المستوى الأكاديمي الجامعي ، أو أبحاثاً علمية في كتابات الأساتذة المتخصصين في هذا المجال .

وكذلك الأبحاث التي تناولت قضايا علم الكلام عند الأمامية لا تقل كثرة ولا عدداً عما كتب عن قضايا علم الكلام عند المعتزلة .

وبرغم كثرة هذه الأبحاث التي تخصصت في دراسة كل فرقة على حدة ، لا نجد فيها أعلم ـ دراسة واحدة باللغة العربية حاولت أن تقارن بين قضايا علم الكلام عند المعتزلة وعند الشيعة الإمامية[1] .

---

(١) وإن كنا نجد بعضاً من الأبحاث الغربية التي عالجت هذه القضايا في دراسة مقارنة بين هاتين الفرقتين ، وقد ظهرت هذه الأبحاث في شكل مقالات أو كتب باللغة الإنجليزية ، وقد أتيح لي وأنا بصدد البحث أن أتعرف على دراستين من هذه الدراسات ، أولاهما للباحث «MaCDermott» بعنوان :

«The Theology of Al - Shaikh Al- Mufid

وقد تخصصت في دراسة أمهات المسائل الكلامية دراسة مقارنة بين الشيخ المفيد والقاضي عبد الجبار ، والثانية لباحث آخر يسمى «Madelung» وقد ظهرت في شكل بحث صغير بعنوان «Imamism And Mu‘ tazilite Theology» وقد أفدت من هاتين الدراستين ، وأشرت إليهما في =

وذلك بالرغم من أهمية هذه الدراسة المقارنة . وضرورتها للمساهمة في الإجابة عن السؤال الحيوي الذي لا يزال يتردد حول العلاقة بين الشيعة الإمامية والمعتزلة ، وأيهما المؤثر وأيهما المتأثر .

ولا يزال الباحثون في علم الكلام الإمامي والاعتزالي يثيرون هذا التساؤل ، ويزعم كل منهم زعماً خاصاً يذهب فيه إلى الادعاء بأن هذه الفرقة أو تلك هي الأسبق وهي الأصل ، وأن الفرقة الأخرى مقلدة ومتابعة .

وهكذا تظهر أهمية هذه الدراسة المقارنة لإلقاء الضوء على العلاقة المتشابكة في مسائل علم الكلام بين المعتزلة والإمامية ، خصوصاً إذا أخذنا في الاعتبار أن هذه العلاقة قد تبلغ من الغموض أحياناً درجة لا يستطيع معها الباحث أن يجزم بأصالة واحدة من الفرقتين وتبعية الأخرى لها .

السبب الثاني : هو مدى الحيوية التي يتمتع بها علم الكلام الإمامي ، وأعني بذلك أن قضايا علم الكلام عند الإمامية لا تزال قضايا حية ، من حيث الدراسة والتأليف والاعتقاد ، وأن هذه القضايا لم تعد عند الإمامية تراثاً مهملاً قاصراً على بعض الأكاديميين ، بقدر ما هي مذهب يعيشه العلماء منهم وينشرونه ، ويربون عليه طلابهم وتلاميذهم ، ولعل ذلك راجع في المقام الأول إلى أن علم الكلام يتضمن فيما يتضمن من مسائل موضوع الإمامة ، وهو الموضوع الذي يشكل حجر الزاوية في اعتقاد الشيعة الإمامية ، وفي تفكيرهم وثقافتهم بكل أبعادها ، فلا شك إذن أن نجد اهتماماً-بالغاً بهذه المسألة على وجه الخصوص وبمسائل علم الكلام على وجه العموم .

ونفس الشيء يمكن أن يقال عن علم الكلام الاعتزالي ، ذلك أن المعتزلة وإن كانوا قد انقرضوا فإن مقولاتهم الكلامية لا تزال تعيش وتحيا ضمن مقولات علم

ثنايا بحثي هذا ، وذلك بالإضافة إلى أن الدكتور عرفان عبد الحميد ـ أستاذ الفلسفة بجامعة بغداد ـ كان قد تقدم بأطروحته للدكتوراه إلى جامعة كمبردج بعنوان الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال عرفت ذلك من كتاب للدكتور عرفان عبد الحميد (بعنوان : دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية مؤسسة الرسالة ، بيروت ١٩٨٤ م ، ص ١١٨) . قال فيه : (ولقد جعلنا هذه الصلة الفكرية بين التشيع والاعتزال موضوعاً لرسالة تقدمنا بها لنيل شهادة الدكتوراه في الفلسفة من جامعة كمبردج) .

ولقد حاولت الحصول على هذه الدراسة إلا أنني لم أستطع .

الكلام الإمامي ، ومن هنا كان الاهتمام بعلم الكلام الإمامي اهتماماً في نفس الوقت بعلم الكلام الاعتزالي ، وإن كان هذا الاهتمام ليس مقصوداً لذاته .

ومن هذا المنطلق تصبح الدراسة المقارنة لعلم الكلام بين المعتزلة والإمامية دراسة حية ، لأنها تمس اهتمامات معاصرة للشيعة الإمامية بكل ما يمثلونه من ثقل وشأن في الأمة الإسلامية .

وهكذا تحدد اختياري لهذه الدراسة ، وجعلت عنوانها (أصول العقيدة بين الشيعة الإمامية والمعتزلة) ، وذلك لأنه لا يمكن بالطبع أن أتناول كل قضايا علم الكلام بشكل تفصيلي في دراسة مقارنة بين الشيعة والمعتزلة، وكان من الطبيعي أن أعمد إلى أصول هذه القضايا واتخذ منها ميداناً للبحث والدراسة المقارنة ، تاركة المسائل التفصيلية والجزئيات الكثيرة التي لا تهم البحث في أصول العقيدة عند الفرقتين .

خطة البحث :

اتبعت في دراستي لأصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية منهجاً مقارناً يعتمد على تصوير أصول العقيدة كما تحددها كل فرقة ، ثم دراسة نفس هذه الأصول عند الفرقة الأخرى ، مع بيان أوجه الاتفاق والاختلاف ، وقد كان من الضروري أن أبحث أولاً مصادر اليقين عند كل فرقة من الفرقتين ، وذلك قبل أن أبين اتجاهات كل فرقة في الأصول التي اعتمدتها .

وقد اقتضى المنهج العلمي أن أبين ـ قبل الكلام على أصول العقيدة عند المعتزلة والإمامية ـ نشأة كل فرقة من هاتين الفرقتين ، وذلك بإلقاء الضوء ـ بصورة موجزة ـ على تاريخهما سواء من حيث النشأة أو التسمية ، أو من حيث الأسس العامة للمذهب عند كل منهما .

وبناءً على ذلك فقد انقسم البحث إلى الأبواب والفصول التالية :

الباب الأول : الجانب التاريخي

وهو ينقسم إلى فصلين :

الفصل الأول منه عن نشأة المعتزلة ، وتحدثت فيه عن سبب تسميتهم بهذا الاسم وبينت جذور الاعتزال السياسية ، كما بينت صلة المعتزلة بالقدرية .

والفصل الثاني : عن نشأة الشيعة ، وتم فيه تحديد مفهوم الشيعة بصفة عامة والإمامية بصفة خاصة ، ومفهوم الرافضة ، كما تحدثت عن التشيع الروحي والتشيع السياسي ، ونشأة الشيعة لدى كتاب الفرق ، وعرضت لقصة ابن سبأ ودوره في نشأة التشيع كما يرى بعض المؤرخين ، ثم بينت في كلمة موجزة أصول مذهب الشيعة الإمامية .

الباب الثاني : العقل والنص كمصدرين لليقين عند الفرقتين

وينقسم هذا الباب إلى فصلين :

تناول الفصل الأول دراسة العقل والنص كمصدرين لليقين عند المعتزلة ، وقد بينت فيه وجوب النظر عند المعتزلة ، ومعنى العقل ، ومعنى وجوب النظر ، ثم وضحت قيمة النص كمصدر لليقين فيما يرى المعتزلة ، وقسمت بعد ذلك أصول العقائد عندهم إلى أصول تعتمد على العقل ، وأصول تعتمد على النص .

أما الفصل الثاني فقد تناول دراسة العقل والنص كمصدرين لليقين عند الإمامية ، وقد درست هذا الموضوع تحت نقطتين أساسيتين :

النقطة الأولى : (العقل) ودرست فيها معنى النظر ، وأنه أول واجب على المكلف ، ومعنى وجوب معرفة اللّه ، ثم بينت أن معرفة اللّه إنما تنال عندهم بالعقل .

والنقطة الثانية : درست فيها النص في بعديه المشهورين القرآن الكريم والسنة المطهرة بحسب اصطلاح الشيعة الإمامية .

الباب الثالث : الأصول العقدية المتفق عليها بين المعتزلة والإمامية

وينقسم بدوره إلى فصلين رئيسيين :

الفصل الأول : التوحيد : وتناولت فيه بالدراسة التفصيلية مسألة الوجود الإلهي ، ومسألة الصفات الثبوتية ، ثم مسألة التنزيه والتشبيه .

الفصل الثاني : العدل : وتناولت فيه المباحث الرئيسية الآتية :

مبحث الحسن والقبح ، ومبحث أفعال العباد ، ثم مبحث الأفعال الإلهية .

الباب الرابع : الأصول العقدية المختلف فيها بين المعتزلة والإمامية

ويشتمل على فصلين :

الفصل الأول : الأصول التي تنفرد بها المعتزلة وموقف الإمامية من هذه الأصول ، وينقسم إلى مباحث ثلاثة :

١ ـ الوعد والوعيد .

٢ ـ المنزلة بين المنزلتين .

٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

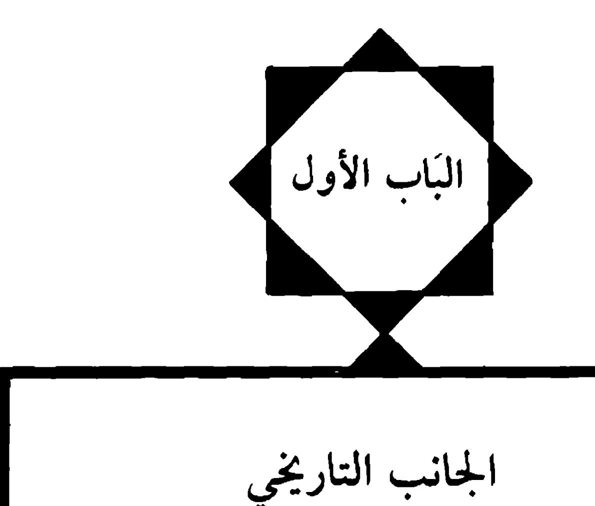
الفصل الثاني : الأصول التي تنفرد بها الإمامية ، وموقف المعتزلة منها ، وقد اقتصرت في هذا الفصل على دراسة مبحثين فقط هما :

١ ـ مبحث النبوة .

٢ ـ ومبحث الإمامة .

الخاتمة :

وقد بينت فيها النتائج التي انتهت إليها هذه الدراسة .



البَاب الأول

الجانب التاريخي

الفصل الأول : نشأة المعتزلة

الفصل الثاني : نشأة الإماميَة

الفصل الأول

نشأة المعتزلة

١ ـ نشأة المعتزلة لدى كتاب الفرق .
٢ ـ افتخار المعتزلة بلقبهم ومحاولة الدفاع عنه .
٣ ـ جذور الاعتزال السياسيَة .
٤ ـ صلة المعتزلة بالقدرية والجهمية .

بسم الله الرحمن الرحيم

٢

١ ـ نشأة المعتزلة لدى كتاب الفرق :

لم يستطع مؤلفو الفرق والمقالات تحديد السنة التي ظهرت فيها فرقة المعتزلة وذلك لأن أصول التاريخ العربي لم تعين ذلك ، وكل ما صرحت به هذه الأصول هو أن بداية ظهورهم كانت في البصرة بعد أن انشقوا عن حلقة الحسن البصري(*) . ومن المعروف «أن الحسن البصري توفي سنة (١١٠ هـ) وأن الرجلين اللذين أسسا مدرسة الاعتزال ، وهما واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد(**) ، ولدا سنة (٨٠ هـ) فلا يعقل أن يكونا قد بدآ هذه الحركة الفكرية قبل العشرين من حياتهما . وعلى ذلك يكون المعتزلة قد قاموا في بداية القرن الهجري الثاني في سنة محصورة بين (١٠٠ ـ ١١٠ هـ) وهذا يوافق ما يذهب إليه المقريزي من أنهم ظهروا بعد المائة الأولى من سني الهجرة»[١] .

ويذهب هذا المذهب المستشرق المعروف هنري كوربان ، ويؤكده في قوله : (يقصد بالمعتزلة جملة من المفكرين المسلمين نشأت في البصرة منذ النصف الأول في القرن الثاني للهجرة)[٢] . بل ويربط طاش كبرى زادة انتشار علم الكلام بجملته

(*) أبو سعيد الحسن بن يسار البصري ، كان من سادات التابعين وكبرائهم ، وجمع كل فن من علم وزهد وورع وعبادة ، وأبوه مولى زيد بن ثابت الأنصاري رضي الله عنه ، وأمه خيرة مولاة أم سلمة زوج النبي ﷺ .
انظر وفيات الأعيان لابن خلكان ـ تحقيق إحسان عباس ، بيروت (١٩٦٩ م) ، جـ ٢ ، ص ٧٢ .

(**) واصل بن عطاء : هو أبو حذيفة المعتزلي المعروف بالغزال (١٨١ هـ) مولى بني ضبة وقيل مولى بني مخزوم ، كان أحد الأئمة البلغاء المتكلمين في علوم الكلام وغيره ، وكان يلثغ بالراء فيجعلها غيناً .
انظر وفيات الأعيان جـ ٢ ، ص ٧ ـ ١١ .
وعمرو بن عبيد : هو أبو عثمان بن باب (١٤٤ هـ) ، وكان عمرو شيخ المعتزلة في وقته ، ولقد سئل الحسن البصري عنه فقال للسائل : لقد سألت عن رجل كأن الملائكة =

بظهور المعتزلة في تلك الفترة ، ويقول في ذلك (إن مبدأ شيوع الكلام كان بأيـدي المعتزلة والقدرية ، في حدود المائة من الهجرة)[1] .

ومن المشهور تاريخياً تحديد نشأة المعتزلة وظهورها على يد واصـل بن عطاء في قصته المشهورة مع الحسن البصري في مجلسه ، وذلك حين وقع الاختلاف«في أسماء مرتكبي الكبائر من أهل الصلاة ، فقالت الخوارج : أنهم كفار مشركون ، وهم مع ذلك فساق ، وقال بعض المرجئة : أنهم مؤمنون ، لإقرارهم بالله ورسوله وبكتابه ، وبما جاء بـه رسولـه ، وإن لم يعملوا به ، فـاعتزلت المعـتزلة جميـع ما اختلف فيـه هؤلاء»[2].

وواصل بن عطاء هو أول من خرج عن هذا الاختلاف ، واختار لمرتكب الكبير اسماً آخر يقول البغدادي : (فلما ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة والأهواز واختلف الناس عند ذلك في أصحاب الذنوب . . . خرج واصل بن عطاء عن قول جميع الفرق . . وزعم أن الفاسق من هذه الأمة لا مؤمن ولا كافر ، وجعل الفسق منزلة بين منزلة الكفر والإيمان . فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته هذه ، طرده عن مجلسه فاعتزل عند سارية من سواري مسجد البصرة ، وانضم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد . . . فقال الناس يومئذٍ فيهما : أنهما قد اعتزلا قول الأمة وسمي أتباعهما من يومئذٍ معتزلة)[3] .

أدبته ، وكأن الأنبياء ربته ، إن قام بأمر قعد به وإن قعد بأمر قام به ، وإن أمر بشيء كان ألزم الناس له ، وإن نهى عن شيء كان أترك الناس له ، ما رأيت ظاهراً أشبه بباطن ولا باطناً أشبه بظاهر منه .

انظر وفيات الأعيان ، ط (١٩٧٠) ، جـ ٣ ، ص ٤٦٠ - ٤٦٢ .

زهدي جار الله ، المعتزلة ، الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت (١٩٧٣ م) ، ص ١٢ .

تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الفكر الجامعي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، (١٩٧٧) ، ص ١٧٠ .

(١) أحمد بن مصطفى ، مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط الأولى (١٩٨٥ م) ، جـ ٢ ، ص ١٤٨ .

(٢) أبـو القاسم البلخي ، فضـل الاعتزال وطبقـات المعتزلـة (بـاب ذكـر المعـتزلـة من مقـالات الإسلاميين) ، تحقيق فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، (١٩٧٤ م) ، ص ١١٥ .

(٣) عبـد القاهـر البغدادي ، الفـرق بين الفـرق ، دار الآفاق الجـديدة ، بـيروت ، ط الخامسـة (١٩٨٢) ، ص ٩٨ .

أما على الجانب الآخر في تسمية المعتزلة بهذا الاسم فإننا نجد ابن المرتضى في كتابه المنية والأمل يورد تلك القصة السابقة ، غير أنه يعترض على قول من يقول أنهم خالفوا الإجماع ، فيقول : (والمجبرة تزعم أن المعتزلة لما خالفوا الإجماع في ذلك سموا معتزلة ، قلت : لم يخالفوا الإجماع بل عملوا بالمجمع عليه في الصدر الأول ورفضوا المحدثات المبتدعة)[١] .

والقصة السابقة تشبه أن تكون محل إجماع من مؤرخي الفرق ، وإن كان القاضي عبد الجبار قد نسب هذه القصة إلى عمرو بن عبيد ، يقول القاضي : (وقد جرت بين واصل وبين عمرو مناظرة في هذا ، فرجع عمرو بن عبيد إلى مذهبه وترك حلقة الحسن واعتزل جانباً فسموه معتزلياً . وهذا أصل تلقيب أهل العدل بالمعتزلة)[٢] والمرتضى أيضاً في أماليه بعد أن ذكر الحوار الذي دار بين واصل وعمرو بن عبيد ، ذكر أن عمرا رجع إلى قول واصل وقال : (فليشهد عليّ من حضر أني تارك المذهب الذي كنت أذهب إليه من نفاق صاحب الكبيرة من أهل الصلاة ، قائل بقول أبي حذيفة في ذلك ، وأني قد اعتزلت مذهب الحسن في هذا الباب)[٣] .

وهكذا نجد في هذا النص إضافة جديدة هي اعتراف عمرو بن عبيد باعتزال حلقة الحسن البصري .

ونخلص من كل ما سبق إلى أن أحداث هذه القصة تدور حول موضع واحد هو التوصيف الشرعي لمرتكب الكبيرة ، سواءً أكان القائل بهذا التوصيف واصلاً أم عمراً . وتشكك المستشرقة سوسنة ديفلد في مقدمتها لكتاب طبقات المعتزلة ، في هذه القصة ، فتقول : (أما سبب تسمية المعتزلة فقصة مفارقة واصل بن عطاء حلقة الحسن واعتزاله إلى عمود آخر من الجامع في البصرة مشكوك في صحتها ويتعذر إثبات سبب هذه التسمية الحقيقي بوجه قطعي)[٤] .

---

(١) أحمد بن يحيى المرتضى ، طبقات المعتزلة (من كتاب المنية والأمل) ، تحقيق سوسنة ديفلد ، بيروت (١٩٦١) ، ص ٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبه ، القاهرة ، (١٩٦٥ م) ، الطبعة الأولى ، ص ١٣٨ .

(٣) الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) ، أمالي المرتضى ، تحقيق محمد أبو الفضل ، مطبعة عيسى الحلبي ، القاهرة (١٩٥٤ م) ، الطبعة الأولى ، جـ ١ ، ص ١٦٦ - ١٦٧ .

(٤) أحمد بن يحيى المرتضى ، طبقات المعتزلة ، مصدر سابق ، ص ح .

ومع الرأي الأغلب نرجح صحة تلك القصة ، وإن كانت ثمة رواية تقرر أن الذي سمى المعتزلة بهذا الاسم هو قتادة بن دعامة في ذات الفترة . وقد ذكرها المرتضى في أماليه ، وأوردها ابن خلكان في ترجمته لقتادة ، فيقول : (كان قتادة يدور البصرة أعلاها وأسفلها بغير قائد ، فدخل مسجد البصرة ، فإذا بعمرو بن عبيد ونفر معه قد اعتزلوا من حلقة الحسن البصري ، وحلقوا وارتفعت أصواتهم ، فأمّهم وهو يظن أنها حلقة الحسن ، فلما صار معهم عرف أنها ليست هي ، فقال : إنما هؤلاء المعتزلة ، ثم قام عنهم فمنذ يومئذٍ سموا المعتزلة)[١] .

وكيفما كانت الروايات فإنها ـ حسبما يرى بعض الباحثين ـ (تتفق في أن الاسم أطلقه أعداء المعتزلة عليهم . . وينتهي جوهر هذه المسألة إلى أن الاسم أطلق عليهم نكاية بهم وسخرية ، وأن السبب في إطلاقه عليهم هـو أنهم اعتزلـوا مذهب الأمـة جمعاء)[٢] .

٢ ـ افتخار المعتزلة باسمهم :

أما المعتزلة فإنهم يمتدحون بهذه التسمية ، ويرون فيها دلالة قوية على الوصف باعتزال الباطل والتوجه نحو الحق ، والقاضي عبـد الجبار (٤١٥ هـ) ـ أحـد رؤساء المعتزلة ـ يدافع عن التسمية بهذا المعنى ، مقرراً أن (كل ما ورد في القرآن من لفظ الاعتزال فإن المراد منه الاعتزال عن الباطل)[٣] وإن كان الرازي قد فنّد هذا الرأي بقوله : (فعلم أن اسم الاعتزال مدح وهذا فاسد لقوله تعالى : ﴿ **وإن لم تؤمنوا لي فاعتزلون** ﴾[٤] فإن المراد من هذا الاعتزال هو الكفر)[٥] .

والخياط ـ من المعتزلة ـ يفتخر بهذه التسمية ويدافع عنها ، ويراها ـ أيضاً ـ صفة مدح وكمال ، وذلك في رده على ابن الريوندي الذي أنكر نسبة ثمامة بن الأشرس إلى

---

(١) شمس الدين أحمد بن خلكان (٦٨١ هـ) ، وفيات الأعيان ، تحقيق د . إحسان عباس ، دار صادر ، بيروت ، (١٩٧٨ م) ، جـ ٤ ، ص ٨٥ .
(٢) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، دار المعارف ، جـ ١ ، ص ٣٧٧ .
(٣) فخر الدين الرازي (٦٠٦ هـ) ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، الكليات الأزهرية ، القاهرة (١٩٧٨ م) ، ص ٢٨ .
(٤) الدخان / آية ٢١ .
(٥) الرازي ، المصدر السابق ، نفس الصفحة .

طائفة المعتزلة ، يقول الخياط : (ولثمامة كان أشد فخراً باسم الاعتزال من أن يخل منه بحرف يزيل عنه اسمه . . .)[1] .

ومن الباحثين المحدثين من يقيم نفسه مقام المحلل النفسي ، الراصد لموقف المعتزلة ودفاعهم عن الوصف بالاعتزال ، ويطرح تصوره لهذه المسألة بقوله : (يخيل إليّ أنهم كانوا لا يرتاحون إليه ، ولا عجب فإنه يحتمل التأويل ، ويتعرض لسوء التفسير . . . لكن المعتزلة قد رأوا أنه لصق بهم ، وتأكدوا ألا سبيل لهم إلى التخلص منه عمدوا إلى الدفاع عنه والبرهان على فضله . . فواضح أن دفاع المعتزلة عن اسمهم هذا وسعيهم إلى البرهان على فضله وبركته ليس سوى محاولة لتغطية النقص الذي كانوا يشعرون به من جرائه ، ووسيلة يمنعون بها أعداءهم من استغلاله في التحامل عليهم والنيل منهم ، ولا سيما وأن الاعتزال لم يكن الاسم المفضل عندهم المحبب إليهم)[2] .

٣ ـ جذور الاعتزال السياسية :

وهذه الفرقة وإن ظهرت رسمياً في مجلس الحسن البصري ، إلا أن من الباحثين من يذهب إلى اعتبار المعتزلة فرقة تضرب بجذورها العقائدية والفكرية في ماض أبعد من تلك الفترة التي ظهرت فيها ظهوراً رسمياً ، ويعقب على الرواية التي تناولها الكثير من الباحثين وهي قصة اعتزال واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري بمخالفته في مسألة مرتكب الكبيرة ، ويقول : (لا شك أن هذه الرواية يتوفر فيها من عناصر الصحة ما يفيد أن الظهور الرسمي للمعتزلة كفرقة كلامية واضحة المعالم ، متميزة القسمات في آرائها ومنهجها ، قد كان فعلاً في هذه الفترة المحدودة ، ولكنها من جهة لا تفيد أن هذه الوجهة الفكرية العقائية ظهرت فجأة وليس لها ارتباط بزمن سابق في واقعه وأحداثه)[3] .

ولو ألقينا نظرة سريعة على تقسيم ابن المرتضى لطبقات المعتزلة لوجدنا أن الطبقة

---

(١) عبد الرحيم بن محمد الخياط (٣٠٠ هـ) ، الانتصار ، تحقيق د . نيبرج ، دار الكتب المصرية ، (١٩٢٥ م) ، ص ١٢٧ .
(٢) زهدي جار الله ، المرجع السابق ، ص ٤ .
(٣) عبد المجيد النجار ، المعتزلة بين الفكر والعمل ، الشركة التونسية للتوزيع (١٩٧٩ م) ، ص ٢٠ .

الأولى في هذا التقسيم تبدأ بالخلفاء الأربعة ، وعبد اللّه بن العباس وعبد اللّه بن مسعود وعبد اللّه بن عمر وغيرهم . بل ويذهب ابن المرتضى إلى أبعد من ذلك ، فيجعل رسول اللّه (ﷺ) يعلو قمة السند للمعتزلة فيقول : «وسند المعتزلة لمذهبهم أوضح من الفلق ، إذ يتصل إلى واصل وعمرو اتصالاً ظاهراً شاهراً ، وهما أخذا عن محمد بن علي بن أبي طالب وابنه أبي هاشم عبد اللّه بن محمد ، ومحمد هو الذي ربى واصلاً وعلمه حتى تخرج واستحكم ، ومحمد أخذ عن أبيه علي بن أبي طالب عليهم السلام عن رسول اللّه ﷺ»[1] .

والمغالاة في هذا الإسناد واضحة ولا تحتاج إلى دليل ، فلم يكن رسول اللّه (ﷺ) معتزلياً ، ولم يعرف عنه ذلك قط ، والثابت عنه ﷺ أنه كان ينهى عن الجدل في مسائل العقيدة والخلاف فيها ، بل إنه (ﷺ) حذر أصحابه بأن الأمم قبلهم ما هلكت إلا بهذا الاختلاف[2] .

أما نشأة واصل بن عطاء على يد محمد بن الحنفية فهي حقيقة تاريخية ثابتة وقد أثبتها البلخي أيضاً في قوله : (كان واصل بن عطاء من أهل المدينة رباه محمد بن الحنفية بن علي بن أبي طالب وعلمه ، وكان مع ابنه أبي هاشم بن عبد اللّه بن محمد في الكتّاب ، ثم صحبه بعد موت أبيه صحبة طويلة ، وحكى عن بعض السلف أنه قيل له : كيف كان علم محمد بن علي ؟ فقال : إذا أردت أن تعلم ذلك ، فانظر إلى أثره في واصل)[3] .

وبسبب تلمذة (واصل) هذا ، على يد محمد بن الحنفية في المدينة يرى الملطي أن الاعتزال مصدره المدينة ، وأن واصلاً جاء به من هنالك ، يقول الملطي : (وبالبصرة

---

(١) أحمد بن يحيى المرتضى ، طبقات المعتزلة ، تحقيق د . علي سامي النشار ، دار المطبوعات الجامعية ، الإسكندرية (١٩٧٢ م) ، ص ١٧ .

(٢) فقد روي عن أبي هريرة أنه قال : خرج علينا رسول اللّه ﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه حتى كأنما فقىء في وجنتيه الرمان ، فقال : أبهذا أمرتم أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر . عزمت عليكم ، عزمت عليكم ألا تنازعوا فيه .

قال الترمذي : وفي هذا الباب عن عمر وعائشة وأنس ، وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري ، وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها انظر جـ ٤ ، الكتب الستة ، كتاب القدر ، ص ٤٤٣ .

(٣) البلخي ، المصدر السابق ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .

أول ظهور الاعتزال لأن أبا حذيفة واصل بن عطاء جاء به من المدينة)[1]

والمرجح أن (الاعتزال الذي جاء به واصل من المدينة ليس هو مبادىء المعتزلة ذات الصبغة الكلامية الجدلية ، لأن المدينة لم تعرف بهذا وإنما كانت مدينة فقه وحديث ، وإذن فليس الاعتزال الذي جاء به واصل إلا اعتزالاً له صلة باعتزال الفتنة ، وقد كانت المدينة موئلاً لأهم أقطابه مثل عبد الله بن عمر وسعد بن أبي وقاص)[2] وهذا الذي يذهب إليه بعض الباحثين يؤكده نفي الشيخ المفيد لظهور الاعتزال قبل قصة واصل مع الحسن البصري ، وذلك في قوله : (لم يكن قبل ذلك يعرف الاعتزال ولا كان علماً على فريق من الناس)[3] .

وهكذا يمكننا القول بأن للاعتزال جذوراً سياسية بسبب الفتن التي وقعت بين المسلمين منذ مقتل عثمان بن عفان رضي الله عنه ، وأن الاعتزال بهذا المعنى ليس مذهباً فكرياً أو عقائدياً بقدر ما هو صفة سلبية تعبر عن الابتعاد عن الاختلافات واتخاذ الموقف المحايد بين الطرفين ، ودليلنا على ذلك قول النوبختي وهو يتحدث عن الجماعة التي بايعت علياً رضي الله عنه ثم افترقت فيما بعد إلى ثلاث فرق : (فرقة أقامت على ولاية علي بن أبي طالب . وفرقة منهم اعتزلت مع سعد بن مالك وهو سعد بن أبي وقاص وعبد الله بن عمر بن الخطاب ومحمد بن سلمة الأنصاري وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبي . . . فإن هؤلاء اعتزلوا عن علي عليه السلام وامتنعوا من محاربته ، والمحاربة معه بعد دخولهم في بيعته والرضا به فسموا المعتزلة وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد . .)[4] .

ويعلق الدكتور النشار على هذا النص بأنه لا بأس من أن يطلق على هؤلاء الذين ذكرهم النوبختي لقب المعتزلة ، إلا أنه يعترض على (اعتبار هؤلاء أسلاف

---

(١) محمد بن أحمد الملطي (٣٧٧ هـ) ، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تقديم وتعليق محمد زاهد الكوثري ، مكتبة المثنى ببغداد ، (١٩٦٨ م) ، ص ٣٨ .

(٢) عبد المجيد النجار ، المرجع السابق ، ص ٢٣ .

(٣) الشيخ المفيد محمد بن النعمان (٤١٣ هـ) ، أوائل المقالات ، تعليق فضل الله الزنجاني ، الطبعة الأولى (١٣٦٣ هـ) ، تبريز ، إيران ، ص ٣٦ - ٣٧ .

(٤) الحسن بن موسى النوبختي ، فرق الشيعة ، دار الأضواء ، بيروت (١٩٨٤ م) ، الطبعة الثانية ، ص ٢٥ . ونجد نفس النص في كتاب المقالات والفرق ، لسعد بن عبد الله القمي ، تصحيح د . محمد جواد شكور ، طهران (١٩٦٣) ، ص ٤ .

المعتزلة ، ولنأخذ مثلاً أبرز شخصية منهم وهي شخصية عبد اللّه بن عمر بن الخطاب ، فعبد اللّه بن عمر يعتبر من أهل الحديث ، أهل السنة فقط ولا يمكن اعتباره إطلاقاً سلفاً لواصل بن عطاء أو لعمرو بن عبيد ، بل إن عمراً ابن عبيد قد هاجم عبد اللّه بن عمر واعتبره حشوياً)[1] .

ومن هذا المنطلق يقرر بعض الباحثين أن المعتزلة ليست فرقة دينية وحسب ، بل هي ذات منشأ سياسي أيضاً . ومن الخطأ اعتقاد غير ذلك (ولقد شاع هذا الخطأ حتى أصبح القارىء الذي يقرأ عن أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يظن أن ذلك أمر يتعلق بالموعظة الحسنة والدفع بالتي هي أحسن في ميدان الأخلاق الفردية ، أو الاجتماعية . . وإن أصل المنزلة بين المنزلتين هو جزء من جدل عقيم يجب أن يوضع حيث توضع آثار العصور القديمة . . . وأن أصل العدل والقول بالاختيار . . اقتصر في البحث والتناول على حرية الفرد إزاء خالقه)[2] . وعلاوة على ذلك يرى أصحاب هذا الاتجاه أن هذا الخطأ ليس وقفاً على المثقفين غير المتخصصين في الدراسات والعلوم الإسلامية ، بل لقد أصاب بعض الدراسات الهامة التي ظهرت في هذا الميدان[3] .

هذا وقد عددت كتب الفرق أسماء المعتزلة التي سمت بها نفسها وهي :

المعتزلة ـ أهل التوحيد ـ العدلية ـ الوعدية والوعيدية ـ المنازلية ـ المنزهة .

وهناك أسماء أطلقها عليها غيرهم مثل : النفاة ـ المعطلة ـ المبتدعة ـ مخانيث الخوارج ـ القدرية ـ الجهمية . . إلى غير ذلك .

ويضيف عبده الشمالي ألقاباً مختلفة عن تلك التي ذكرتها كتب الفرق مثل قوله بأنها (دفاعية لأنها تدافع عن صحة الدين الإسلامي رامية إلى إثبات نسبة الوحي إلى نبي المسلمين ، وقرآنية لأنها تعلم أن القرآن وحده مصدر للعقائد والأحكام فهي لا تستند إلى الحديث لأنه موضوع شك ، وجدلية لأنها تجادل كل الديانات ولا تتهرب ، وقد تتحدى . ونظرية لأنها تستعين بالفلسفة وأساليبها لتثبت عقائدها وترد على

---

(١) د . علي سامي النشار ، المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٣٧٩ .
(٢) د . محمد عمارة ، المعتزلة والثورة ، دار الهلال ، مصر (١٩٨٤ م) ، ص ٦١ .
(٣) انظر نفس المرجع ، نفس الصفحة .

خصومها . وعقلية لأنها عظمت العقل وأقرت بقدرته على التفريق بين الخير والشر ، ودرست المشاكل الدينية مستندة إلى العقل ونوره)[1] .

٤ ـ صلة المعتزلة بالقدرية والجهمية :

والذي يعنينا في كل ذلك هو صلة المعتزلة بالقدرية والجهمية . إذ إن أصل المعتزلة ـ فيما يذهب إليه الكثير ـ يرجع إلى القدرية والجهمية . ومعرفة ذلك (الأصل التاريخي للمعتزلة يبين تماماً صلة واصل بطائفتين هامتين من قبله ، وهاتان الطائفتان هما القدريون من ناحية ، والجهمية رواد مذهب التأويل العقلي من ناحية . وكانت الطائفتان حينئذٍ تمثلان ثورة المجتمع الإسلامي على بني أمية)[2] .

فأما صلتها بالقدرية ، فلأنها ترى أن القدر خيره وشره من العبد ، والقدرية (هي فرقة من فرق السلف كانت تقول بالقدر خيره وشره من العبد وباختياره في أفعاله ليعاقب عليها ويثاب ، ثم جاء واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد في آخر دولة بني أمية وكانا في الأول من أصحاب الحسن البصري ووسعاً مجال القدرية وأدخلا فيها ملاحظات جديدة ودقيقاً وفصلاً ففارقا مجلس الحسن البصري)[3] .

وعلى ذلك فالقدرية هم أسلاف المعتزلة ، وهم فيما يقول البغدادي قد (زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم وأنه ليس للّه عز وجل في أكسابهم ولا في أعمار سائر الحيوانات صنع ولا تقدير ، ولأجل هذا القول سماهم المسلمون القدرية)[4] .

وعلى الطرف الآخر فإن المعتزلة لا ترضى بهذه التسمية ، بل وتحاول أن تنفيها وتصم بها الأشاعرة لقولهم بأن القدر خيره وشره من اللّه وهنا يقول الشهرستاني (وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً وقالوا : لفظ القدرية يطلق على من يقول بالقدر خيره وشره من اللّه تعالى . .)[5] .

---

(١) د . عبده الشمالي ، تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، (١٩٧٩ م) ، ص ١٩٩ .
(٢) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، جـ ١ ، ص ٣٧٣ .
(٣) د . نيبرج ، مقدمة الانتصار للخياط ، ص ٤٩ .
(٤) البغدادي ، المصدر السابق ، ص ٩٣ .
(٥) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (٥٤٨ هـ) ، الملل والنحل ، تقديم د . عبد اللطيف العبد ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى (١٩٧٧ م) ، ص ٤٨ .

وقد أخبر المقبلي بأنه (قد جرى الفريقان من المعتزلة والأشاعرة على تسمية كل منهم صاحبه بالقدرية ، هؤلاء لإثبات القدرة للعبد ، وهؤلاء لنفيها)[1] .

وإذا كان القول بالقدر هو وجه الصلة بين المعتزلة والقدرية ، فما وجه الصلة بين المعتزلة والجهمية ؟ .

إن نسبة المعتزلة إلى الجهمية ترجع لاستخدام المعتزلة لفكرة التأويل ، إذ أن الجهمية هي (أول فئة ظهرت في الإسلام بمذهب التأويل وقام حزبها بالدعوة إلى مذهبها في ريعان الدولة الأموية)[2] وقد (كان هذا الباب موصداً قبلها ، لا يطرقه أحد ولا يخطر له ثم درج المعتزلة على أثر الجهمية)[3] .

ولا شك أن المعتزلة أرادوا أن (يبعدوا عن اللّه تعالى كل ما يوهم التجسيم والتشبيه ، وأن يؤكدوا وحدانيته من كل وجه ، وعدله وحرية المرء في أعماله ، ليكون مسؤولاً حقاً وعدلاً عنها . . ومن ثم صرفوا كثيراً من الآيات عن معانيها الحرفية الظاهرة إلى معان أخرى مجازية)[4] .

وبالرغم من ثبوت التأثير والتأثر بين الجهمية والمعتزلة ، إلا أننا يجب أن لا نغفل الاختلاف الجوهري بين الفرقتين وهو قدرية المعتزلة وجبرية الجهمية ، بالإضافة إلى الأصول الخمسة التي تمثل كما يقول الدكتور النشار (المحك الذي يصبح به الإنسان معتزلياً)[5] .

فكل من يوافق المعتزلة في هذه الأصول الخمسة ، أو من يوافقهم في بعض أصولهم كان معتزلياً على حد تعبير الشيخ المفيد ، بل ويفهم من نصه أن الموافقة قد تكون في أصل واحد (فمن وافق المعتزلة فيما تذهب إليه من المنزلة بين المنزلتين كان

---

(١) الشيخ صالح المقبلي ، العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ، المكتبة اليمنية للنشر ، صنعاء ، الطبعة الثانية (١٩٨٥) ، ص ٢٣١ .

(٢) جمال الدين القاسمي ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مطبعة المنار بمصر ، الطبعة الأولى (١٢٩٢ هـ) ، ص ٤٤ .

(٣) نفس المرجع ، ص ١٥ .

(٤) د . محمد يوسف موسى ، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، (١٩٦٨ م) ، ص ١٣١ ـ ١٣٢ .

(٥) د . علي سامي النشار ، نشأة الفكر الفلسفي ، جـ ١ ، ص ٤٤ .

معتزلياً على الحقيقة وإن ضم إلى ذلك وفاقاً لغيرهم من أهل الآراء وغلب عليه اسم الاعتزال ولم يخرج عنه دينونته بما لا يذهب إليه جمهورهم من المقال)[1] .

وتؤيد ذلك المستشرقة سوسنة ديفلد في مقدمتها لطبقات المعتزلة لابن المرتضى فتقول : (من لم يقر بجميع الأصول المعتزلية الخمسة . . . لم يكن ينفى عنه اسم المعتزلي . . . وكيفما كان الحال فإنه يبدو أنه كان يكفي أن يقر الرجل بقول من أقوال المعتزلة حتى يعد منهم)[2] .

والفيصل في هذه المسألة هو رأي أحد أقطاب المعتزلة ومؤلفيهم وهو ابن الخياط الذي يرى أن اسم الاعتزال لا يطلق على هؤلاء الذين قد يوافقون المعتزلة في بعض من أصولهم ويخالفونهم في الأصول الأخرى ، فإنه (لا يستحق أحد منهم اسم الاعتزال حتى يجمع القول بالأصول الخمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فإذا كملت في الإنسان هذه الخصال الخمس فهو معتزلي)[3] .

فهذا نص صريح وواضح في أن من لم يؤمن بالأصول الخمسة جميعها لا يعتبر في عداد المعتزلة وإن وافقهم في بعضها .

---

(١) الشيخ المفيد ، المصدر السابق ، ص ٣٧ .
(٢) سوسنه ديفلد ، مقدمة طبقات المعتزلة ، ص ح .
(٣) ابن الخياط ، المصدر السابق ، ص ١٢٦ ـ ١٢٧ .

الفصل الثاني

نشأة الإماميَة

١ ـ تحديد المفاهيم .
٢ ـ الإمامية والرافضة .
٣ ـ جذور التشيع في نظر الشيعة .
٤ ـ التشيع الروحي والتشيع السياسي .
٥ ـ نشأة الشيعة لدى كتاب الفرق .
٦ ـ دور ابن سبأ في نشأة التشيع .
٧ ـ أصول الشيعة الإمامية .

١ ـ تحديد المفاهيم :

لا بد لنا قبل الحديث عن نشأة الشيعة الإمامية (الاثنا عشرية) من بيان أو تعريف لكل لفظ من الألفاظ التي أطلقت على هذه الفرقة . أما كلمة (شيعة) فهي تطلق بصفة عامة على اتباع الرجل وأنصاره (والتشيع في أصل اللغة هو الاتباع على وجه التدين والولاء للمتبوع على الإخلاص ، قال اللّه عز وجل : ﴿ **فاستغاثة الذي من شيعته على الذي من عدوه** ﴾[١] ففرق بينهما في الاسم بما أخبر به من فرق ما بينهما في الولاية والعداوة ، وجعل موجب التشيع لأحدهما هو الولاء بصريح الذكر له في الكلام)[٢] (وأصل الشيعة الفرقة من الناس ، ويقع على الواحد والاثنين والجمع والمذكر والمؤنث بلفظ واحد . . وقد غلب هذا الاسم على من يتوالى علياً وأهل بيته رضوان اللّه عليهم أجمعين حتى صار لهم اسماً خاصاً ، فإذا قيل فلان من الشيعة عرف أنه منهم)[٣] وعلى ذلك فإذا أطلق لفظ (شيعة) بشكل عام فالمراد به اتباع علي بن أبي طالب . غير أن الشيخ المفيد يضيف قيداً إلى لفظ (شيعة) لكي يصح إطلاقها على أنصار الإمام علي رضي اللّه عنه هذا القيد هو علامة التعريف ، أي : (الشيعة) ، فلفظ شيعة إذا (أدخل فيه علامة التعريف فهو على التخصيص لا محالة لاتبع أمير المؤمنين صلوات اللّه عليه على سبيل الولاء والاعتقاد لإمامته بعد الرسول صلوات اللّه عليه وآله)[٤] .

هذا فيما يتعلق بلفظ الشيعة ، أما فيما يختص بلفظ (الإمامية) فإنه يطلق على فرقة من الشيعة تتسم بسمات خاصة تحددت في القول بوجوب الإمامة ووجودها في كل

---

(١) القصص ، آية ١٥ .
(٢) الشيخ المفيد ، أوائل المقالات ، ص ٣٣ .
(٣) ابن الأثير (٦٠٦ هـ) ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، تحقيق طاهر أحمد الزاوي ومحمود محمد الطناحي ، المكتبة العلمية ، بيروت ، جـ ٥ ، ص ٥١٩ .
(٤) الشيخ المفيد ، المصدر السابق ، نفس الصفحة .

زمان ، والقول بوجوب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام ، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي عليهما السلام[1] .

ويزيدنا الشهرستاني وضوحاً في تحديده لفرقة الإمامية في نصه الذي يقول فيه (هم القائلون بإمامة علي رضي اللّه عنه بعد النبي عليه الصلاة والسلام ، نصاً ظاهراً وتعييناً صادقاً ، من غير تعريض بالوصف ، بل إشارة إليه بالعين . قالوا : وما كان في الدين والإسلام أمر أهم من تعيين الإمام حتى تكون مفارقته الدنيا على فراغ قلب من أمر الأمة)[2] ولكننا نجد في كتابات الإمامية المعاصرين تحديداً دقيقاً لنشأة مصطلح (الإمامية) وذلك حين يقول الدكتور عبد اللّه فياض (أن مصطلح الإمامية لم يصبح علماً لفرقة من فرق الشيعة إلا بعد حصول غيبة الإمام الثاني عشر من الأئمة المعصومين وأن تلك الغيبة تعد الأساس الذي بنيت عليه فرقة الإمامية)[3] .

وأما مصطلح (اثنا عشرية) فإن الإمامية تتميز به لقولها بإمامة الأئمة الاثنى عشر وهم :

١ ـ علي بن أبي طالب .... (٤٠ هـ)
٢ ـ الحسن بن علي .... (٥٠ هـ)
٣ ـ الحسين بن علي .... (٦١ هـ)
٤ ـ علي (زين العابدين) بن الحسين .... (٩٥ هـ)
٥ ـ محمد الباقر بن علي .... (١١٤ هـ) أو (١١٩ هـ)
٦ ـ جعفر الصادق بن محمد الباقر .... (١٤٨ هـ)
٧ ـ موسى الكاظم بن جعفر .... (١٨٣ هـ)
٨ ـ علي الرضا (ابن موسى) .... (٢٠٣ هـ)
٩ ـ محمد الجواد .... (٢٢٠ هـ)
١٠ ـ علي الهادي .... (٢٥٤ هـ)
١١ ـ الحسن العسكري .... (٢٦٠ هـ)
١٢ ـ محمد بن الحسن المهدي .... (٣٢٨ هـ)

---

(١) نفس المصدر ، ص ٣٩ .
(٢) الشهرستاني ، الملل والنحل ، المصدر السابق ، ص ١٦٦ .
(٣) تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، ط الثانية (١٩٧٥ م) ، ص ٨٥ .

ولقد تعددت الآراء في كون الإمامية فرقة واحدة من الشيعة أو كونها فرقاً عدة تنطوي تحت اسم الإمامية كالاثنا عشرية ، والكيسانية ، والزيدية والإسماعيلية والفطحية وغيرهم .

والرأي الثاني ذهب إليه محسن الأمين العاملي[١] . وكذلك الطباطبائي الذي يقول وهو بصدد ذكر عدد من فرق الشيعة : (إن الأقلية الشيعية التي مر ذكرها تتشعب عن الأكثرية الشيعية الإمامية ، وتسمى بالاثنى عشرية أيضاً)[٢] ونفهم من ذلك أن لفظ (الاثنا عشرية) أيضاً قد يطلق على تلك الفرق المتعددة والتي ذكرها الطباطبائي ، والتي كان يطلق عليها قبل الغيبة أسماء مختلفة كالترابية والجعفرية والرافضة . فهذه الفرق هي بعينها الاثنا عشرية لأنها تقول أيضاً : (بالنص والتعيين على تبني سلسلة من الأئمة عرفوا فيما بعد بالأئمة الاثنى عشرية المعصومين أولهم علي بن أبي طالب (ع) وآخرهم الإمام الحجة الغائب (ع) [٣] .

ومن الباحثين من يقسم الشيعة عامة إلى زيدية واثنى عشرية وإسماعيلية ويجمعها لفظ الإمامية وإن اختلفت فيما بينها[٤] . وبعضهم يقسمهم إلى قسمين : زيدية وإمامية ، والإمامية تتكون من الاثنى عشرية والإسماعيلية ، ويرى أن هذه الفرق الثلاث تشكل حزباً معارضاً (فالزيدية تبنت مبدأ الإمامة السياسية وجعلت من الخروج مبدأ أساسياً لآرائها ، فمعارضتها على ذلك متمثلة في سلاح السيف . وأما الاثنا عشرية فقد تبنت مبدأ الإمامة الروحية واتخذت التقية مبدأ أساسياً لمعتقداتها فمعارضتها متمثلة في سلاح الكلمة . وأما الإسماعيلية فقد تبنت مبدأ الإمامة الباطنية القائمة على القول لكل ظاهر باطن فمعارضتها متمثلة في سلاح الحركات السرية)[٥] .

ولقد وجدنا نصاً واضحاً يخرج غير الاثنى عشرية من الإمامية وهو لآل كاشف

---

(١) أعيان الشيعة ، تحقيق حسن الأمين ، دار التعارف ، بيروت (١٩٧٦ م) ، جـ ١ ، ص ٢٠ .

(٢) السيد محمد حسين الطباطبائي ، الشيعة في الإسلام ، دار التعارف ، بيروت ، ص ٨٦ .

(٣) عبد الله فياض ، المرجع السابق ، ص ٢٧ .

(٤) انظر د . سميره مختار الليثي ، جهاد الشيعة ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الثانية ، (١٩٧٨ م) ، ص ٢٣٢ .

(٥) د . أحمد محمود صبحي ، الزيدية ، الزهراء للإعلام العربي ، القاهرة الطبعة الثانية (١٩٨٤ م) ، ص ٥٦ ـ ٦٠ ، وانظر أيضاً محمد حسين الزين ، الشيعة في التاريخ ، دار الآثار للطباعة ، بيروت ، (١٩٧٩ م) ، ط ٢ ، ص ٧٥ .

الغطاء يقول فيه : (إن أهم ما امتازت به الشيعة عن سائر فرق المسلمين هو القول بإمامة الأئمة الاثنى عشر ، وبه سميت هذه الطائفة (إمامية) إذ ليس كل الشيعة تقول بذلك كيف واسم الشيعة يجري على الزيدية والإسماعيلية والواقفية والفطحية وغيرهم)[١] أذن فحصر الأئمة في الاثنى عشر هو القيد الذي تميز به الشيعة الاثنا عشرية عن غيرهم . ولذلك يتبادر إلى الذهن عند إطلاق لفظ الإمامية أن المعني بها (الاثنا عشرية) .

٢ ـ الإمامية والرافضة :

وقد وصمت (الإمامية) على مدى تاريخها الطويل بصفة قصد منها النيل من تلك الفرقة واتهامها برفض كبار الصحابة رضوان الله عليهم . هذه الصفة هي صفة (الرافضة) وهي (لقب ينبز به من يقدم علياً عليه السلام في الخلافة ، وأكثر ما يستعمل للتشفي والانتقام ، وإذا هاجت هائجة العصبية لم يتوقف في إطلاقه على كل شيعي)[٢] . ومن هنا ينسب القاسمي الإمامية إلى الرافضة في تقسيمه للشيعة ثلاث درجات حيث يقول عن القسم الثاني (الرافضة المعروفون كالإمامية وغيرهم الذين يعتقدون أن علياً هو الإمام الحق بعد النبي ﷺ بنص جلي أو خفي ، أو أنه ظلم ومنع حقه ، ويبغضون أبا بكر وعمر ويشتمونهما)[٣] وهذا ما يؤكده ابن عبد ربه في بيانه لسبب تسميتهم بالرافضة (قيل لهم رافضة لأنهم رفضوا أبا بكر وعمر ولم يرفضهما أحد من أهل الأهواء غيرهم)[٤] ويجمع الملطي الفرق الشيعية كلها تحت اسم الرافضة ، بل ويلقبهم جميعاً بالإمامية ثم يحكم عليهم بالضلال والانحراف[٥] وكذلك يجمع المقدسي بدوره الزيدية والإمامية تحت لقب الرافضة ، ويصفه بأنه لقب مذموم[٦]. غير أن

---

(١) أصل الشيعة وأصولها ، مؤسسة الأعلمي ببيروت ، ط ٤ ، ص ٥٩ ـ ٦٠ ، وانظر أيضاً ابن خلدون ، لباب المحصل في أصول الدين ، تحقيق معهد مولاي الحسن ، نشرة الأب الأغوسطيني لوسيا نورويبو ، المغرب (١٩٥٢ م) ، ص ١٢٨ ـ ١٣١ .

(٢) محسن الأمين ، أعيان الشيعة ، جـ ١ ص ٢١ .

(٣) القاسمي ، تاريخ الجهمية والمعتزلة ، ص ٢٩ .

(٤) العقد الفريد ، تقديم الأستاذ خليل شرف الدين ، دار الهلال ، بيروت ، الطبعة الأولى (١٩٨٦ م) ، جـ ١ ص ١٠١ .

(٥) انظر الرد على أهل الأهواء والبدع ، ص ١٨ .

(٦) البدء والتاريخ ، مكتبة خياط ، ، بيروت ، بدون تاريخ ، جـ ٥ ، ص ١٢٥ .

القاضي عياض (٥٤٤هـ) وهو يقارن مذهب الإمام مالك بالمذاهب الأخرى يفرق بين الشيعة والروافض فيقول (فلم نر مذهبا من المذاهب غيره أسلم منه فإن فيهم الجهمية والرافضية والخوارج والمرجئة والشيعة ، إلا مذهب مالك رحمه الله تعالى فانا ما سمعنا أحداً ممن تقلد مذهبه قال بشيء من هذه البدع)[١] ومن هذا النص نفهم أن الروافض فرقة غير الشيعة ومتميزة عنها .

وثمة تفسير آخر لسبب تسميتهم بالرافضة أنهم لم يسموا بذلك لأنهم رفضوا إمامة أبي بكر وعمر وإنما سماهم بذلك المغيرة بن سعيد حين (برئت منه الشيعة . . ورفضوه فزعم أنهم رافضة ، وأنه هو الذي سماهم بهذا الاسم)[٢]، وترجع بعض المصادر التاريخية هذه التسمية إلى عهد زيد بن علي حيث أنه كان موالياً لأبي بكر وعمر فخرجت عليه طائفة سماها هو بالرافضة ، يقول محسن الأمين العاملي (وشاع في جملة من المؤلفات أن أصل هذا اللقب من عهد زيد بن علي بن الحسين عليهم السلام لما سئل عن الشيخين بالكوفة فقال هما صاحبا جدي وضجيعاه في قبره أو ما يشبه ذلك ، فرفضوه فسموا بذلك)[٣] ويؤيد الفخر الرازي هذه الرواية ، وإن كان لا يختص الإمامية بهذا اللقب بل يعممه على طوائف الشيعة الأساسية وهي الزيدية والإمامية والكيسانية ، يقول (إنما سموا بالروافض لأن زيداً بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنه خرج على هشام بن الحكم فطعن عسكره في أبي بكر فمنعهم من ذلك فرفضوه ، ولم يبق معه إلاّ مائتا فارس . فقال لهم : رفضتموني . قالوا: نعم ، فبقي عليهم هذا الاسم . وهم طوائف : الزيدية والإمامية والكيسانية)[٤] .

ويعتبر ابن تيمية أبرز من استخدم لفظ الرافضة في كتاباته ومحاوراته للشيعة الإمامية ، فقد أكثر من استخدامه في كل مسألة كان يطرح فيها أفكار الإمامية ليرد

---

(١) ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، تحقيق د. أحمد بكير محمود ، منشورات مكتبة الحياة ، بيروت ، جـ ١ ، ص ٥١ .
(٢) النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٨٣ ، أيضاً الأشعري القمي ، المقالات والفرق ، ص ٤ .
(٣) أعيان الشيعة ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ٢٥ .
وانظر أيضاً ، الشهرستاني ، الملل والنحل ، ص ١٥٩ .
(٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٧٧ .

عليها بعد ذلك ، وأن نظرة سريعة على كتابه «منهاج السنة النبوية» لتبين لنا مدى حرصه على وصف الإمامية بالرافضة كلما أمكن ذلك .

وبالرغم من أن ابن تيمية يحرص على تسمية الإمامية بالرافضة فإنه يرى أن ظهور لقب «رافضة» كان مرتبطاً بموقف الشيعة من زيد بن علي ورفضهم إياه ، وهو يقول في ذلك (قلت : ومن زمن خروج زيد افترقت الشيعة إلى رافضة وزيدية فإنه لما سئل عن أبي بكر وعمر فترحم عليهما رفضه قومه فقال لهم : رفضتموني ، فسموا رافضة لرفضهم إياه وسمى من لم يرفضه من الشيعة زيدياً لانتسابهم إليه)[1] .

والذي نراه أن تسمية ابن تيمية وغيره للإمامية بالرافضة بناءً على قصة زيد بن علي تسمية غير دقيقة ، لأن الشيعة الإمامية لا يعتبرون زيداً بن علي واحداً من أئمتهم الاثنى عشر ، وعلى ذلك ففرقة الإمامية لا تدخل ضمن الشيعة الذين رفضوا زيداً أو اتبعوه . فكيف توصف الإمامية بالروافض بناءً على موقف الشيعة الذين رفضوا زيداً ؟ إن وصف الإمامية بالروافض بناءً على هذه القصة يستلزم حتماً أن تكون الإمامية فرقة داخلة ضمن الشيعة الذين رفضوا زيداً وخرجوا عليه .

وهذا أمر غير مفهوم إذا أخذنا في الاعتبار أن سلسلة الأئمة عند الإمامية الاثنى عشرية لا تمر بزيد بن علي كما ذكرنا سابقاً .

وإذن فالسبب الوحيد الذي نراه مبرراً لوصف الإمامية بالرافضة هو : رفضهم لأبي بكر وعمر ، ولا شك أن أصول مذهب الإمامية يستلزم ـ من الناحية المنطقية على الأقل ـ رفض خلافة أبي بكر وعمر ، لأن من أصول المذهب عندهم النص الصريح على خلافة (علي) وهذا يستلزم عدم الاعتراف بخلافة من سبقوه ، وقد كانت هذه النقطة مثار لوم شديد تعرضت له الإمامية من جانب مؤرخي الملل والنحل من أهل السنة فقد قال الشهرستاني : (ثم إن الإمامية تخطت عن هذه الدرجة (يعني درجة الاعتقاد في النص الصريح على علي) إلى الوقيعة في كبار الصحابة طعناً وتكفيراً)[2] وقال الأشعري : (وإنما سموا رافضة لرفضهم إمامة أبي بكر وعمر . وهم مجمعون على

---

(١) منهاج السنة النبوية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ ، جـ ١ ، ص ٨ .
(٢) الملل والنحل ، صححه الشيخ أحمد فهمي محمد ، مكتبة الحسين التجارية ، مصر ، الطبعة الأولى ، (١٩٤٨ م) ، جـ ١ ، ص ٢٦٧ .

أن النبي ﷺ نص على استخلاف علي بن أبي طالب باسمه ، وأظهر ذلك وأعلنه ، وأن أكثر الصحابة ضلوا بتركهم الاقتداء به بعد وفاة النبي ﷺ)[١] .

وهذا الاتهام الذي تجمع عليه ـ تقريباً ـ كتب الفرق السنية لا نجده قضية مسلمة عند الشيعة الإمامية خصوصاً عند المحدثين منهم . فكثير منهم يردون هذا الاتهام ويبرؤون أنفسهم منه . ونجدهم يجلّون الصحابة ويقدرونهم ، ويكرهون الغلو ويتبرؤون من المغالين فمثلاً نجد آل كاشف الغطاء يقول في حق الصحابة : (لا أقول : إن الآخرين من الصحابة وهم الأكثر الذين يتسموا بتلك السمة ، قد خالفوا النبي ﷺ ولم يأخذوا بإرشاده (في مسألة الإمامة) . كلا ومعاذ اللّه أن يظن بهم ذلك وهم خيرة من على وجه الأرض يومئذٍ ، ولكن لعل تلك الكلمات لم يسمعها كلهم ، ومن سمع بعضها لم يلتفت إلى المقصود منها ، وصحابة النبي الكرام أسمى من أن تحلق إلى أوج مقامهم بغاث الأوهام)[٢] .

ثم يستنكر على من يسلط نقده على الشيعة دون تمحيص فيقول : (فهل مراده ما يسمونه (غلاة الشيعة) كالخطابية والغرابية والعلياوية والمخمسة والبيزيغية وأشباههم من الفرق الهالكة ، المنقرضة التي نسبتها إلى الشيعة من الظلم الفاحش ، وما هي إلا من الملاحدة : كالقرامطة ونظائرهم . أما الشيعة الإمامية وأئمتهم عليهم السلام فيبرؤون من تلك الفرق براءة التحريم)[٣] .

وخلاصة القول في هذا الموضوع أننا نرى أن إطلاق لقب (رافضة) على الإمامية فيه الكثير من التجاوزات التي يؤدي إليها التعميم في الأحكام .

٣ ـ جذور التشيع في نظر الشيعة :

أما حول نشأة الشيعة فهذا أمر اختلفت حوله الآراء ، فمنهم من يرجعه إلى عهد الرسول ﷺ ، وجلّ هؤلاء من القوم ذاتهم ، أي من الشيعة أنفسهم ، يرون أن جذور الشيعة تمتد إلى حياة الرسول ﷺ ، وذلك بناءً على فكرتهم في الربط بين نشأة هذه الفرقة وبين ظهور الإسلام وبالتالي لترتبط نشأة هذه الفرقة بالعنصر العربي أيضاً .

---

(١) مقالات الإسلاميين ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، جـ ١ ، ص ٨٧ .
(٢) أصل الشيعة وأصولها ، ص ٤٦ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٣٧ .

أي إن أصل التشيع لم يكن فارسياً كما يرى بعض المؤرخين بل هو تابع في نشأته للإسلام ، وإلى هذا الرأي يذهب عالم الإمامية الأكبر في العصر الحديث محمد باقر الصدر في تصديره لكتاب تاريخ الإمامية حيث يقول : (نستطيع أن نعتبر التشيع نتيجة طبيعية للإسلام وممثلاً لأطروحة كان من المفروض للدعوة الإسلامية أن تتوصل إليها حفاظاً على نموها السليم)[1] وعلى ذلك فالتشيع نتيجة طبيعية للدعوة الإسلامية ، بل ويؤكد الطباطبائي على أن ظهورها تحت هذا الاسم كان على عهد الرسول ﷺ ، يقول : (يجب أن نعلم أن بداية نشوء الشيعة ، والتي سميت لأول مرة بشيعة علي - أول إمام من أئمة أهل البيت (ع) - وعرفت بهذا الاسم كان في زمن النبي الأكرم ﷺ ، فظهور الدعوة الإسلامية وتقدمها وانتشارها خلال ثلاث وعشرين سنة ، زمن البعثة النبوية أدت إلى ظهور مثل هذه الطائفة بين صحابة النبي الأكرم ﷺ)[2] .

والنبي ﷺ هو الغارس لبذرة التشيع في نفوس أصحابه كما يرى الشيعة فهو (أول من وضع بذرة التشيع في حقل الإسلام . . . يعني أن بذرة التشيع وضعت مع بذرة الإسلام جنباً إلى جنب ، وسواء بسواء ولم يزل غارسها يتعاهدها بالسقي والعناية حتى نمت وأزهرت في حياته ثم أثمرت بعد وفاته)[3] وأول غرس للرسول ﷺ يتمثل في موقفه حينما نزلت الآية الكريمة (وأنذر عشيرتك الأقربين)[4] .

فقد روى أن النبي ﷺ جمع عشيرته والأقربين من آله وأعد لهم طعاماً ، وبعد أن أكلوا وشربوا ، قال لهم : جئتكم بخير الدنيا والآخرة ، وأمرني اللّه أن أدعوكم إليه ، فأيكم يؤازرني على هذا الأمر على أن يكون أخي ووصيي وخليفتي فيكم ؟ فأحجم القوم جميعاً إلا علياً قال : أنا يا نبي اللّه أكون وزيرك عليه . فأخذ النبي برقبة علي ثم قال : إن هذا أخي ووصيي وخليفتي فيكم فاسمعوا له وأطيعوا . وفي رواية قال ﷺ : «إنه وليي في الدنيا والآخرة»[5] .

---

(١) عبد اللّه فياض ، تاريخ الإمامية ، ص ٤ .
(٢) الشيعة في الإسلام ، ص ٢٣ .
(٣) آل كاشف الغطاء ، أصل الشيعة وأصولها ، ص ٤٣ .
(٤) الشعراء ، آية : ٢١٤ .
(٥) انظر تاريخ الطبري ، مؤسسة عز الدين ، بيروت (١٩٨٥ م) ، الطبعة الأولى ، جـ ٢ ، ص ٦٢ . وكذلك ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ) ، الإصابة في تمييز الصحابة ، دار صادر ، مصر (١٣٢٨ هـ) ، الطبعة الأولى ، ص ٢٠٩ ، وقد أورد ابن الجوزي هذا الحديث في

فهذا النص اتخذه الشيعة مبدأ أساسياً ارتكزت عليه عقيدتهم في رد التشيع إلى الصدر الأول في الإسلام . وحول هذا الموضوع لا نكاد نجد مؤلفاً شيعياً إلا ويعزى نشأة التشيع والموالاة لعلي إلى زمن النبي ﷺ . وهذا أمر طبيعي تستلزمه عقيدتهم في النص على الإمام على خليفة بعد رسول اللّٰه ﷺ ، ويرى الشيعة أن غرس تلك البذرة كان بفعل النبي عليه الصلاة والسلام وبقوله . فبفعله حين اختار علياً أخاً له ونجيا ، وبقوله حيث إنه ﷺ لم يترك مناسبة إلا وأبان فيها فضل علي على من سواه . ومن هنا رأت جماعة من الصحابة أن علياً أفضل أصحاب الرسول على الإطلاق . ولذلك لقبوا بالشيعة على عهد الرسول ﷺ . منهم سلمان الفارسي وأبو ذر الغفاري وجابر بن عبد اللّٰه وأبيّ بن كعب وسهل بن حنيف وخزيمة بن ثابت وأبو أيوب الأنصاري وحذيفة بن اليمان ، والمقداد بن الأسود وغيرهم[١] . وهذا ما يؤكده المقدسي بقوله : (إن الشيعة أتوا في حياة علي بن أبي طالب ثلاث فرق . فرقة على جملة أمرها في الاختصاص به والموالاة له مثل : عمار بن ياسر وسلمان والمقداد وجابر وأبي ذر الغفاري وعبد اللّٰه بن العباس وعبد اللّٰه بن عمر وجرير بن عبد اللّٰه البجلي وذحية بن خليفة ونظرائهم من الصحابة الذين لا يظن بهم غير الحق ولا نجد للطعن فيهم موضعاً)[٢] وهكذا يخرج الشيعة أنفسهم من دائرة الاتهام بالأصل الأجنبي ، وذلك بإرجاعهم تشيعهم إلى أصول الإسلام سواءً من الكتاب العزيز أو من حديث الرسول ﷺ . وبذلك أثبت الشيعة كما يقول محمد جواد مغنية (بالأرقام من أقوال أهل السنة وكتبهم الصحاح أن النبي هو الذي بعث عقيدة التشيع وأوجدها ودعا إلى حب علي وولائه ، وأول من أطلق لفظ الشيعة على أتباعه ومريديه ، ولولاه لم يكن للشيعة والتشيع عين ولا أثر)[٣] .

موضوعاته برواية مطر بن ميمون الإسكاف ، بلفظ (ان أخي ووزيري وخليفتي من أهلي وخير من أترك بعدي ، يقضي ديني وينجز وعودي علي بن أبي طالب رضي اللّٰه عنه) قال ابن الجوزي : هذا حديث موضوع . قال ابن حبان : مطر بن ميمون يروي موضوعات عن الإثبات لا تحل الرواية عنه ، انظر جـ ١ ، ص ٣٤٧ ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، القاهرة ، الطبعة الثانية (١٩٨٧ م) .

(١) انظر أعيان الشيعة ، جـ ١ ، ص ١٨ وما بعدها .

(٢) البدء والتاريخ ، جـ ٥ ، ص ١٢٤ .

(٣) الشيعة في الميزان ، دار الجوار ، بيروت (١٩٨٦ م) ، الطبعة السادسة ، ص ١٧ .

ويذكر الشيعة الإمامية وهم بصدد إثبات أن التشيع إسلامي النشأة أحاديث تدور كلها حول أفضلية (علي) عند رسول اللّه ﷺ وأولويته وأسبقيته على غيره من الصحابة ، مثل قوله ﷺ : «ان علياً مني وأنا منه ، وهو ولي كل مؤمن من بعدي»(١) .

وقوله : «رحم اللّه علياً ، اللهم أدر الحق معه حيث دار»(٢) . وقوله لعلي : «أنت مني وأنا منك» . وقوله ﷺ : «لا يحب علياً منافق ولا يبغضه مؤمن»(٣) . وقوله : «أنا دار الحكمة وعلي بابها»(٤) . وقوله لعلي : «أنت مني بمنزلة هارون من موسى ، إلا أنه لا نبي بعدي»(٥) . وقوله صلوات اللّه عليه لعلي : «ستقدم على اللّه أنت وشيعتك راضين مرضيين ، ويقدم عليه عدوك غضاباً مقمحين . ثم جمع يده إلى عنقه ، يريهم كيف الأقماح»(٦) وقوله مخاطباً علياً في بيان الآية الكريمة : ﴿ **إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات** ﴾(٧) : هم أنت وشيعتك وموعدي وموعدكم الحوض إذا جاءت الأمم للحساب تدعون غراً محجلين(٨) .

---

(١) أخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصيحيحين وقال : هذا حديث صحيح على شرط مسلم ولم يخرجاه ، انظر جـ ٣ ، ص ١١١ ، وأخرجه الترمذي في سننه ، جـ ٢ ، ص ٢١٢ ، وقال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث جعفر بن سليمان ، وجاء في الهامش في ترجمته : إنه شيعي بل هو غال في التشيع .

(٢) أخرجه الترمذي في سننه وقال : هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه ، انظر جـ ١٠ ، ص ٢١٧ .

(٣) أخرجه الترمذي في سننه وقال : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، انظر جـ ١٠ ص ٢١٩ ، وأخرجه ابن ماجه في سننه برواية (زر بن حبيش عن علي قال : «عهد إلى النبي الأميّ ﷺ أنه لا يحبني إلا مؤمن ولا يبغضني إلا منافق» . انظر جـ ١ ، ص ٤٢ ، دار الفكر العربي ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي .

(٤) أخرجه الترمذي في سننه وقال : هذا حديث غريب منكر ، انظر جـ ١٠ ، ص ٢٢٦ .

(٥) أخرجه مسلم في صحيحه بروايات متعددة ، جـ ٧ ، ص ١٢٠ ـ ١٢١ ، دار المعرفة ببروت ، وأخرجه الترمذي في سننه وقال : هذا حديث حسن غريب من هذا الوجه ، جـ ١٠ ، ص ٢٣٥ ، وأخرجه ابن ماجه في سننه ، باب فضائل علي بن أبي طالب ، جـ ١ ، ص ٤٣ . وقد أورد الشيخ المفيد كل هذه الأحاديث وغيرها في كتابه : رسالة في تفضيل أمير المؤمنين عليه السلام على جميع الأنبياء غير محمد ﷺ ، مكتبة دار الكتب التجارية ، النجف ، ص ٣٤ .

(٦) ابن الأثير ، النهاية في غريب الحديث والأثر ، جـ ٤ ، ص ١٠٦ ، مادة (قمح) .

(٧) الكهف ، آية : ١٠٧ .

(٨) السيوطي ، الدر المنثور ، جـ ٦ ، ص ٣٧٦ .

أما عمدة النصوص في استشهاد الشيعة على أحقية علي رضي الله عنه بالإمامة وأولويته بها وتقديمه فيها على كافة الصحابة فهو نص يوم غدير خم(*) ، وذلك أنه لما نزل قوله تعالى : ﴿ **يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك ، وإن لم تفعل فما بلغت رسالته والله يعصمك من الناس** ﴾[1] . خطب الرسول ﷺ في الناس قائلاً : «ألست أولى بالمؤمنين من أنفسهم ؟ قالوا : بلى ، فكررها ثلاثاً ثم قال : من كنت مولاه فهذا علي مولاه ، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله»[2] وقد كان النص على خلافة علي - فيما تقول الإمامية - هو سبب نزول هذه الآية ، يقول الطبرسي في تفسيره لهذه الآية (اشتهرت الروايات عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليهما السلام أن الله أوحى إلى نبيه ﷺ أن يستخلف علياً (ع) فكان يخاف أن يشق ذلك على جماعة من أصحابه ، فأنزل الله تعالى هذه الآية تشجيعاً له على القيام بما أمره الله بأدائه)[3] .

كما يذكر الفخر الرازي في سبب نزول هذه الآية عشرة وجوه منها أنها نزلت في علي عليه السلام ثم يقول : وهو قول ابن عباس والبراء بن عازب ومحمد بن علي[4] . وقصة غدير خم قصة مشهورة استفاض فيها القول عند الإمامية ، وكثر

(*) (غدير خم) اسم لمكان يقع بين مكة والمدينة ، وهو أرض تتشعب منها الطرق إلى المدينة والعراق ومصر واليمن ، وقد نزل به الرسول ﷺ بعد أن عاد من حجة الوداع متوجهاً إلى المدينة وتعتقد الإمامية بوصية الرسول ﷺ في هذا اليوم بالخلافة من بعده لعلي بن أبي طالب رضي الله عنه .

(١) المائدة ، آية : ٦٧ .

(٢) أخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين وقال : هذا حديث صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه بطوله ، جـ ٣ ، ص ١٠٩ ، وذكره ابن حجر في مجمع الزوائد بروايات متعددة وقال في رواية (من كنت مولاه فعلي مولاه) : رواه أحمد ورجاله رجال الصحيح ، جـ ٩ ، ص ١٠٧ . وأخرجه ابن ماجه في سننه ، جـ ١ ، ص ٤٥ ، كما ذكره أبو نعيم في حلية الأولياء وقال عنه : غريب من حديث طاووس لم نكتبه إلا من هذا الوجه ، جـ ٤ ، ص ٢٣ . وذكره العسقلاني في الإصابة في تمييز الصحابة وقال : في سنده من لا يعرف ، جـ ٢ ص ٤٠٨ .

(٣) الطبرسي (القرن السادس) مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار الفكر ، بيروت (١٣٧٦ هـ) ، جـ ٤ ، ص ١٥٣ ، وانظر السيد علي الموسوي البهبهاني ، مصباح الهداية في إثبات الولاية ، دار العلم ، القاهرة (١٩٧٦ م) ، ط ٢ ، ص ٢٨٥ .

(٤) تفسير الفخر الرازي ، (٦٠٤ هـ) ، دار الفكر ، بيروت (١٩٨١ م) ، الطبعة الأولى ، جـ ١٢ ، ص ٥٣ .

الجدل فيها بينهم وبين أهل السنة ، ويجد الباحث مناقشة طويلة عند ابن تيمية لكل الأحاديث التي ذكرها الإمامية في هذا الموضوع بحيث ينتهي ابن تيمية في آخر المطاف إلى أن هذه النصوص لا تفيد أكثر من بيان فضل الإمام علي وورعه وتقواه ، ولا يفهم منها النص الصريح على أحقيته بالخلافة من غيره من جمهور الصحابة[1] .

ومن علماء الإمامية من يتردد في ظهور مصطلح (الشيعة) على عهد النبي ﷺ ، غير أنه ـ في المقابل ـ يؤكد على ظهور التشيع في ذلك العهد بمعنى موالاة علي وتفضيله على غيره في مسألة الخلافة فسواء (أكان إطلاق هذا الاسم عليهم يوم الجمل أم في حياة رسول الله ﷺ أو بعد يوم الجمل فالقول بتفضيل علي عليه السلام وموالاته الذي هو معنى التشيع كان موجوداً في عهد الرسول ﷺ واستمر بعده إلى اليوم)[2] . وهكذا يؤكد الإمامية على بيان ارتباط التشيع كعقيدة تقوم على الانتماء والولاء لعلي بعصر النبوة ، بغض النظر عن ظهور التسمية الدالة على هذه العقيدة أو هذا المذهب فمعنى (الشيعة سواء أكان الموالاة أو المحبة أو التقديم أو المتابعة أو التمسك بالكتاب والعترة قد ظهر . . في أيام نبي الإسلام الأقدس)[3] .

ومما يلاحظ في محاولة الإمامية بيان ارتباط التشيع في نشأته بعصر النبوة أنهم ـ في الغالب ـ لا يتوقفون عند مصطلح (شيعة) بل ولا يحاولون أن يتلمسوا أحاديث تدعو إلى (التشيع) وإنما يذكرون الأحاديث التي وردت في تمييز (علي) على سائر الصحابة ولفتت الأنظار إلى اتباعه وموالاته ، ومن هنا رد الدكتور الوائلي على الدكتور أحمد صبحي الذي قال : (لا تفيد الأحاديث الواردة على لسان النبي ﷺ في حق علي (ع) أن لعلي شيعة في زمان النبي)[4] قال الوائلي أن (الشيعة لا يستدلون على ظهور التشيع

---

(١) انظر منهاج السنة النبوية ، جـ ٤ ، ص ٨٠ ـ ١٠٦ .

(٢) محسن الأمين العاملي ، أعيان الشيعة ، جـ ١ ، ص ١٩ .

(٣) محمد حسين الزين ، الشيعة في التاريخ ، ص ٢٩ .

(٤) نظرية الإمامة ، دار المعارف بمصر ، (١٩٦٩ م) ، ص ٣١ .

(*) تنقسم القضية الحملية ـ في المنطق ـ باعتبار وجود موضوعها إلى :

١ ـ حقيقية وهي ما حكم فيها على أفراد الموضوع مطلقاً أي سواء وجدت الأفراد في الخارج أم لم توجد مثل : كل معدن يتمدد بالحرارة ، بمعنى أن الحكم في القضية الحقيقية صادق سواء كانت الأفراد المحكوم عليها موجودة بالفعل أو مقدرة الوجود مستقبلاً .

٢ ـ خارجية وهي ما حكم فيها على الأفراد الموجودة في الخارج بالفعل أثناء الحكم مثل :

أيام النبي ﷺ بما ورد على لسانه من أحاديث فالمسألة كما يسميها الأصوليون على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية(*) . أي لا يلزم وجودهم بالفعل وإنما هي صفات ذكرها النبي ﷺ للشيعة متى وجدوا وأينما وجدوا)[1] .

٤ ـ التشيع الروحي والتشيع السياسي :

ومما تجدر ملاحظته في موضوع نشأة التشيع أن الشيعة لا يعنون بنشأتهم على عهد الرسول ﷺ ظهورهم كفرقة أو حزب سياسي (يمثل ـ مع الخوارج ـ جانب المعارضة لنظام الحكم في تاريخ الإسلام)[2] كما حدث فيما بعد في حياة الإمام علي رضي الله عنه (وإنما كان موقع هؤلاء ـ الموالين لعلي ـ موقع الخاصة من ذلك المجتمع ، لها رؤية محددة وإدراك معين لحقيقة مواقف الرسول تجاه الإمام علي ، وأهدافه المنطوية في تصريحاته وتلميحاته في أحاديثه الكثيرة المتكررة ، مما كوّن لديهم القناعة بأنه ﷺ كان يعده لزعامة مقبلة بعده في الدين والدنيا ، لها كل سلطاته الزمنية والروحية)[3] بل وينفي محمد جواد مغنية نفياً قاطعاً كون النشأة الأولى للشيعة نشأة سياسية ويرى أن (سبب التشيع ديني صرف ، ولا صلة له بالسياسة من قريب أو بعيد انه فعل النبي وقوله)[4] . ومن هنا سمى البعض التشيع لعلي بن أبي طالب في حياة الرسول ﷺ بالتشيع الروحي الذي كان سابقاً على التشيع السياسي ، ويرى الدكتور فياض أن المؤرخين قد وقعوا في الخلط بين هذين النوعين وهم بصدد تفسيرهم لنشأة التشيع ، لأن (معظم التواريخ التي اقترحها الكتاب . . يحيط بها شيء من الغموض لأنها لم تفرق بوضوح بين ظهور التشيع لعلي بمعناه الخاص ـ وهو ما أسميته بالتشيع الروحي ـ الذي

= كل جندي في المعسكر مدرب على حمل السلاح ، أي كل جندي موجود فعلاً في المعسكر محكوم عليه بذلك .

انظر : محمد شمس الدين إبراهيم ، تيسير القواعد المنطقية ، مصر (١٩٦٧ م) ، الطبعة الثانية ، جـ ١ ، ص ١٣٥ ، وأيضاً : محمد رضا المظفر ، المنطق ، النجف ، (١٩٦٨ م) الطبعة الثالثة ، جـ ٢ ، ص ١٦٣ ، ويقصد الدكتور الوائلي أن كل من اتصف بالصفات المذكورة فهو شيعي سواء وجد في زمن النبي ﷺ أو سيوجد مستقبلاً .

(١) هوية التشيع ، مؤسسة أهل البيت ، بيروت (١٩٨١ م) ، الطبعة الثانية ، ص ٢٧ .
(٢) أحمد محمود صبحي ، الزيدية ، ص ٥٥ .
(٣) الشيخ عبد الله نعمة ، روح التشيع ، دار الفكر اللبناني ، (١٩٨٥) ، ص ١٩ .
(٤) الشيعة والحاكمون ، دار الهلال ، بيروت (١٩٨١ م) ، الطبعة الخامسة ، ص ١٥ .

يتضمن القول بإمامة علي ، وأنها بوصية من النبي وبإرادة من اللّه ، وبين التشيع لعلي بمعناه العام وهو القول بحقه في الخلافة والعمل على استرداد الحق المذكور دون الالتزام كلية بقضية النص على إمامته)[1] .

وقد يكون ذلك مستنبطاً من نصين للنوبختي والقمي ، النص الأول هو قولهما : (أول الفرق الشيعة هم فرقة علي بن أبي طالب عليه السلام المسمون بشيعة علي عليه السلام في زمان النبي صلى اللّه عليه وآله وبعده معروفون بـانقطاعهم إليـه والقول بإمامته)[2] وقد يدل هذا النص على ما سمي بالتشيع الروحي ، أما النص الآخـر فيقول : (قبض رسول اللّه صلى اللّه عليه وآله وسلم في شهر ربيع الأول سنة عشر من الهجرة . . فافترقت الأمة ثلاث فرق (فرقة منها) سميت الشيعة وهم شيعة علي بن أبي طالب عليه السلام ومنهم افترقت صنوف الشيعة كلها و (فرقـة منهم) ادعت الإمرة والسلطان وهم الأنصار ودعوا إلى عقد الأمر لسعد بن عبادة الخزرجي ، و (فرقـة) مالت إلى بيعة أبي بكر بن أبي قحافة وتأولت فيه أن النبي صلى اللّه عليه وآله لم ينص على خليفة بعينه وأنه جعل الأمر إلى الأمة تختار لأنفسها من رضيته)[3] .

ويعترض محمد باقر الصدر على القول بنوعين من التشيع أحدهما روحي والآخر سياسي ويرى (أن التشيع لم يكن في يوم من الأيام منذ ولادته مجرد اتجاه روحي بحت وإنما ولد التشيع في أحضان الإسلام بوصفه أطروحة مواصلة الإمام علي لقيادة النبي الفكرية وقيـادته السيـاسية للدعـوة على السـواء . . ولم يكن بالإمكـان بحكم هذه الظروف التي استعرضناها أن يفصل الجانب الروحي عن الجانب السياسي في أطروحة التشيع تبعاً لعدم انفصال أحدهما عن الآخر في الإسلام نفسه)[4] .

(ولم تنشأ في الواقع النظرة التجزيئية إلى التشيع الروحي بصورة منفصلة عن التشيع السياسي ولم تولد في ذهن الإنسان الشيعي إلا بعد أن استسلم للواقع وانطفأت جذوة التشيع في نفسه كصيغة محددة لمواصلة القيادة الإسلامية في بناء الأمة وإنجاز

(١) تاريخ الإمامية ، ص ٣٨ .
(٢) النوبختي ، فرق الشيعة ، ص ٢٣ .
وأيضاً القمي ، المقالات والفرق ، ص ١٥ .
(٣) النوبختي ، المصدر السابق ، نفس الصفحة .
وأيضاً القمي ، المصدر السابق ، ص ٤٣ .
(٤) د . عبد اللّه فياض ، تاريخ الإمامية ، تصدير ، ص ٢٣ .

عملية التغيير الكبيرة التي بدأها الرسول الكبير وتحولت إلى مجرد عقيدة يطوي الإنسان عليها قلبه ويستمد منها سلوته وأمله)[١] .

٥ ـ نشأة الشيعة لدى كتاب الفرق :

هذا ما يراه الشيعة في نشأتهم ، أما كتاب الفرق والمؤرخين من غير الشيعة فلا نجد عند أحدهم ذكراً للتشيع بمعناه الروحي السابق . وهم مجمعون تقريباً على أن منشأ التشيع كان بعد وفاة الرسول ﷺ سواء أكان بعد الوفاة مباشرة أو في فترة لاحقة لها . فمال بعضهم إلى إرجاع نشأة التشيع إلى يوم السقيفة بعد وفاة الرسول ﷺ مباشرة ، وكان في ذلك اليوم أول خلاف يقع بين المسلمين إذ يقول أبو الحسن الأشعري : (وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين بعد نبيهم ﷺ اختلافهم في الإمامة)[٢] وهذه الحادثة يثبتها التاريخ ومؤرخو الفرق سواء في ذلك الشيعة أم أهل السنة[٣] .

ويذهب البعض إلى أن التشيع وإن كان مبدؤه في عهد أبي بكر إلا أنه لم يظهر كمذهب إلا في أواخر عهد عثمان بن عفان[٤] . وبالأصح بعد مقتله رضي الله عنه وهذا ما ذهب إليه ابن حزم في إثباته لحدوث الاختلاف بين المسلمين بعد مقتل عثمان بن عفان قال : (ثم ولى عثمان فزادت الفتوح واتسع الأمر . . وبقي كذلك اثني عشر عاماً حتى مات وبموته حصل الاختلاف وابتدأ أمر الروافض)[٥] بل (وظهر الانقسام جلياً بين المسلمين وصار المسلمون فرقتين : عثمانية وعلوية . . ثم لما صارت وقعة صفين وانتهت بالتحكيم المزيف وخروج الخوارج . . أطلق أنصار معاوية ومتبعوا سنته اسم السنة والجماعة على أنفسهم ، واسم الشيعة على أنصار علي ومواليه واشتهر

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٤ .

(٢) مقالات الإسلاميين ، تصحيح ريتر ، إستانبول (١٩٢٩ م) ، جـ ١ ، ص ٢ .

(٣) انظر في ذلك ابن قتيبة (٢٧٦ هـ) ، الإمامة والسياسة ، تحقيق طه محمد الزيني ، دار المعرفة ، جـ ١ ، ص ١١ .
وانظر أيضاً تاريخ الطبري ، جـ ٤ ، ص ١٠٩ وما بعدها .
وانظر أيضاً النص السابق للنوبختي ص ٢٣ ، والقمي ص ١٥ .

(٤) انظر أحمد علي الملا ومحمد بشير الرز ، العقيدة الإسلامية ، دار الكتاب العربي دمشق ، (١٩٨٤ م) ، الطبعة الأولى ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

(٥) الفصل في الملل والنحل ، مكتبة صبيح ، القاهرة (١٩٦٤ م) ، جـ ٥ ، ص ٨٢ .

كلا الاسمين في ذلك الوقت)[1] وظهر بذلك التحزب حيث التفت جماعة حول علي وجماعة أخرى حول معاوية فسميت كل جماعة منهم (شيعة) ويفهم من هذا النص أن لفظ شيعة لم يكن في عهد الإمام علي مقصوداً به شيعته بل سميت الجماعة التابعة لمعاوية أيضاً بشيعة معاوية (فكانت شيعة علي مقابل شيعة معاوية)[2] (وليس أدل على ذلك من نص الصحيفة التي كتبت للتحكيم بعد رفع المصاحب في صفين . فقد جاء في هذه الصحيفة : هذا ما تقاضى عليه علي بن أبي طالب ومعاوية بن أبي سفيان . قاضى عليّ على أهل العراق ومن كان من شيعتهم من المؤمنين والمسلمين)[3] .

ويرى فلهوزن أن لفظ شيعة اقتصر على أنصار وأتباع علي بن أبي طالب بعد أن (تولى معاوية الملك في دولة الإسلام كلها ولم يعد مجرد رئيس حزب ، أصبح استعمال اللفظ (شيعة) مقصوراً على أتباع علي)[4] .

٦ ـ دور ابن سبأ في نشأة التشيع :

ويبقى رأي أخير في تفسير نشأة التشيع يرجع إليه كثير من المؤرخين القدامى والمحدثين . وهذا الرأي هو نسبة فكرة التشيع إلى شخصية يهودية تعرف بعبد اللّٰه بن سبأ . وهي قصة مشهورة في كتب المؤرخين الذين تناولوا تحليل ظاهرة التشيع . وملخص هذه القصة : أن رجلاً يهودياً من اليمن ادعى الإسلام في عهد عثمان بن عفان وأخذ يعمل على هدم الإسلام من خلال تنقله بين الشام والكوفة والبصرة ومصر . وكان يدعو إلى عقيدة خاصة غريبة عن الإسلام هي : القول برجعة النبي ﷺ إلى الحياة الدنيا بعد وفاته . وكذلك رجعة عيسى بن مريم . وأن لكل نبي وصياً وعليّ وصي محمد وهو خاتم الأوصياء لأن محمداً خاتم النبيين . ومن أصول دعوته أيضاً أن عثمان بن عفان اغتصب حق علي ولذلك يجب قتاله وإرجاع هذا الحق إليه ، وتذكر المصادر أن عبد اللّٰه بن سبأ أخذ يرسل دعاته في مختلف الأقطار الإسلامية

---

(١) محمد حسين الزين ، الشيعة في التاريخ ، ص ٤٣ .

(٢) الخوارج والشيعة يوليوس فلهوزن ـ ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ـ وكالة المطبوعات ـ الكويت (١٩٧٨ م) ، الطبعة الثالثة ، ص ١١٢ .

(٣) د . طه حسين ، علي وبنوه ، دار المعارف ، مصر (١٩٨٢ م) ، الطبعة الحادية عشر ، ص ١٧٤ .

(٤) يوليوس فلهوزن ، المرجع السابق ، نفس الصفحة .

آنذاك لبث دعوته هذه ، وقد أجابه جماعة من المسلمين أثاروا الناس على ولاتهم مما أدى إلى قيام جماعة بتحريض من السبئيين إلى قدومهم إلى المدينة وحصرهم عثمان بن عفان في دارة حتى قتل فيها . وتنتهي القصة إلى أن الذين شايعوا علياً بعد أن بايعه المسلمون وتميزوا بهذا الاسم إنما هم فرقة تنتمي إلى فرقة السبئيين الذين كونهم زعيمهم اليهودي عبد اللّه بن سبأ أو ابن السوداء كما يسميه بعض المؤرخين .

ومن الدراسات الشيعية الحديثة التي تناولت هذا الموضوع بالتحليل والنقد العميق دراسة في جزئين بعنوان (عبد اللّه بن سبأ) وفي هذه الدراسة تتبع تاريخي طويل لهذه القصة يهمنا منه انتهاء المؤلف إلى النتائج التالية :

١ ـ قصة (عبد اللّه بن سبأ) أسطورة لا أصل لها من واقع أو حقيقة وقد اختلق هذه القصة رجل مؤرخ يسمى سيف بن عمر التميمي المتوفى بعد سنة (١٧٠ هـ) . ومن سيف بن عمر انتشرت هذه الأسطورة وانتشرت مروياتها من خلال الطرق الآتية :

الطريق الأول : روايات الطبري في كتابه : تاريخ الأمم والملوك .
الطريق الثاني : روايات ابن عساكر في تاريخه الكبير : تاريخ مدينة دمشق .
الطريق الثالث : روايات الذهبي في كتابه : تاريخ الإسلام .

وهناك طريق رابع لانتشار أحاديث عبد اللّه بن سبأ وهو : كتاب : التمهيد والبيان في مقتل الشهيد عثمان بن عفان لابن أبي بكر المتوفى (٧٤١ هـ) .

يقول المؤلف : (وهكذا ينتهي سند جميع من أورد الأسطورة السبئية إلى هذه المصادر الأربعة وهي ترويها عن سيف وحده لا شريك له)[(١)] .

٢ ـ ينقل المؤلف بعد ذلك شهادات المحدثين على ضعف مرويات سيف فيقول : (قال يحيى بن معين (ت ٢٣٣ هـ) : ضعيف الحديث ، فَلْس خير منه ، وقال النسائي صاحب الصحيح (ت ٣٠٣ هـ) : ضعيف متروك الحديث ليس بثقة ولا مأمون ، وقال أبو داود (ت ٣١٦ هـ) : ليس بشيء ، كذاب . . . . وقال ابن حبان (ت ٣٥٤ هـ) : يروى الموضوعات عن الأثبات ، اتهم بالزندقة ، قال المؤلف : (قالوا

---

(١) السيد مرتضى العسكري ، عبد اللّه بن سبأ ، المكتبة الإسلامية ، طهران (١٩٧٢ م) الطبعة الأولى ، جـ ١ ، ص ٥٦ .

كان يضع الحديث ، وقال الحاكم (ت ٤٠٥ هـ) : متروك اتهم بالزندقة . . . . وقال ابن حجر (ت ٨٥٢ هـ) بعد إيراد حديث ورد في سنده اسمه : فيه ضعفاء ، أشدهم سيف) ويعقب المؤلف بعد ذلك بقوله : (هذا رأي العلماء مدى العصور في سيف وأحاديثه)[١] .

٣ ـ وفي فصل عن حقيقة ابن سبأ والسبئية يخلص المؤلف إلى أن السبئية في أصلها التاريخي كلمة (تدل على الانتساب إلى قبائل اليمن من سلالة سبأ بن يشجب)[٢] ، وقد حمل هذه النسبة شخصيات كثيرة ومنهم رواة للحديث في الصحاح مثل : عبد اللّه بن هبيرة السبئي الذي روى عنه مسلم في صحيحه ، والترمذي في سننه ، وكذلك أبو داود والنسائي وابن ماجه ، ومنهم : عمارة بن شبيب السبئي الذي روى عنه كل من الترمذي والنسائي وأبو رشدين حنش السبئي الذي روى عنه مسلم والنسائي والترمذي وابن ماجه وأبو داود ، وكثير غير ما ذكرنا يصل عددهم إلى بضعة عشر راوياً[٣] يقول المؤلف : (وكان فيهم من عاش بمصر ، ومنهم من كان بالأندلس ، وفي اليمن ومدن أخرى ، واستمر ذلك إلى أواسط القرن الثالث الهجري . وهذا يدل على أن النسبة إلى السبئي لم تكن تدل عندهم على الانتساب إلى فرقة مذهبية حتى القرن الثالث الهجري ليكون طعناً على أولئك العلماء من رواة الحديث . وإنما دلت السبئية على الانتساب إلى الفرقة المذهبية بعد ذلك)[٤] ويهدف المؤلف إلى أن أصحاب الصحاح رووا عن رجال يحملون نسبة السبئية من غير أن يضعفوهم أو يردوا رواياتهم وذلك في الوقت الذي كان يعتبر وصف التشيع طعناً في الراوي ترد به روايته ، وهذا معناه أن لفظ (السبئي) لا يعني إلا الانتماء إلى قبيلة سبأ القحطانية باليمن .

٤ ـ ثم تطور مفهوم لفظ (سبئي) من معنى الانتساب إلى القبيلة إلى معنى الانتساب إلى التشيع لعلي ، وذلك ـ فيما يرى المؤلف ـ بسبب تجمع القبائل السبئية لنصرة علي بعد حرب الجمل وصفين تحت قيادة أشرافهم مثل : عمار بن ياسر ، ومالك بن الأشتر ، وحُجر بن عدي الكندي وعدي بن حاتم الطائي ، وقيس بن سعد ، وكل هؤلاء سبئيون بالنسب ، ثم قيل لهم : (السبئي تعبيراً ونبزاً بالألقاب

---

(١) السيد مرتضى العسكري ، نفس المرجع السابق ، ص ٦٢ ـ ٦٣ .
(٢) المرجع نفسه ، جـ ٢ ، ص ١٨٩ .
(٣) نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ١٩٢ .
(٤) نفس المرجع ، نفس الجزء والصفحة .

ابتداءً من عصر زياد بن أبيه في الكوفة كما ورد في كتاب زياد إلى معاوية : (. . . . إن طواغيت من هذه الترابية السبئية رأسهم حُجر بن عدي خالفوا أمير المؤمنين وفارقوا جماعة المسلمين . . .)[1] ويذكر المؤلف نصوصاً أخرى جاء فيها لفظ (السبائية) علامة على التعبير والسب والإهانة . ثم يعقب عليها قائلاً : (هذه النصوص كلها تتفق في الدلالة على أن السبئية كانت نبزاً بالألقاب ، ولم تكن اللفظة يومذاك تدل على المعنى المذهبي الذي اشتهرت فيه بعد ذلك ، كما لم نجد السبئية استعملت في النبز في غير الكوفة وما والاها إلى ذلك التاريخ)[2] .

٥ ـ ثم اختلق سيف بن عمر التميمي العدناني في أوائل القرن الثاني الهجري ـ وكان يسكن الكوفة ـ أسطورة عبد الله بن سبأ ، ليكسب معنى (السبائية) مرحلة جديدة من الازدراء ، فبعد أن كانت تعني الانتساب إلى قبيلة سبأ ، وبعد أن صارت علماً على المتشيعين لعلي من اليمنيين المنتمين لقبيلة سبأ ، أصبحت قصة جديدة المراد منها إرجاع عقيدة هؤلاء المتشيعين لعلي إلى رجل يهودي من أهل اليمن اسمه عبد الله بن سبأ تظاهر بالإسلام وكان سبباً في قتل عثمان والترويج لعقيدة الوصاية وعقيدة الرجعة ، وهكذا تطور مدلول السبئية من الانتساب إلى قبيلة سبأ إلى الدلالة على جماعة قليلة كانوا يوالون (علياً) ثم إلى الدلالة على نسبة هذه الجماعة إلى رجل يهودي هو : عبد الله بن سبأ ، أما الذي دفع (سيفاً) إلى تلفيق هذه الأسطورة فهو ـ فيما يرى المؤلف ـ أمران :

أ ـ تعصبه للعدنانية ضد القبائل القحطانية .

ب ـ قصده التشويش على التاريخ الإسلامي بدافع الزندقة .

(ولما كان أنصار الإمام (علي) وشيعته من القبائل السبائية اليمانية هم الذين كانوا يشكلون الحزب المعارض للحكم العدناني القائم منذ عصر الإمام علي حتى الخلافة الأموية التي كان يعيش (سيف) في كنفها وكان هؤلاء يعتقدون بأن النبي عين الإمام علياً وصياً من بعده ، أراد (سيف) استجابة منه لدوافعه التي ذكرناها أن يشكك في منشأ عقيدتهم بوصية النبي للإمام ويشوش في نسبتهم إلى السبئية فاخترع أسطورة عبد الله بن سبأ وجعله من صنعاء اليمن وقال : إنه هو الذي أسس هذه العقيدة دون

---

(١) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ١٩٤ .

(٢) نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ ، ٢٢٨ ، ٢٢٩ .

النبي وأن السبئية هم الذين اتبعوه على هذا الرأي ثم ذكر في عداد هؤلاء السبئية رؤساء القبائل السبئية كما ذكرنا)[1] ومما يستشهد به المؤلف على اختراع سيف لهذه القصة أن المؤرخين حتى القرن الثالث الهجري لا يخرجون في حكايتهم لمذهب عبد الله بن سبأ عما ذكره سيف أي أنهم ينسبون إليه القول بالوصية والقول بالرجعة فقط دون القول بألوهية علي . بينما استفاض القول عند المؤرخين ـ ابتداءً من أواخر القرن الثالث وأوائل القرن الرابع ـ أن ابن سبأ كان يقول بألوهية (علي) وأنه لم يقتل ولا يقتل . فلو كان ابن سبأ شخصية حقيقية روجت للقول بألوهية (علي) كما يصفه المؤرخون لانتهز سيف هذه الفرصة لإشاعة هذا القول ونسبة الشيعة إليه لأنه أشد تنكيلاً من القول بالوصية والرجعة ، ولما كان في حاجة إلى أن يرجع بالوصية والرجعة عند الشيعة إلى مصدر سبئي يهودي[2] ، وأيضاً يستشهد المؤلف على أسطورة عبد الله بن سبأ بأن المؤرخين يجمعون على أن اسمه عبد الله بن سبأ فقط ولا يذكرون شيئاً بعد ذلك وهم يحددون زمن ظهوره ونشاطه بعهد الخليفتين عثمان بن عفان وعلي وهذا يعني أنه (عربي ابن عربي من الجزيرة العربية ومن مشاهير الرجال في العشر الرابع من القرن الرابع الهجري ، ولا نجد عربياً في الجزيرة العربية في العصر الإسلامي الأول وإلى العصر الأموي يعرف اسمه واسم أبيه ومحل نشاطه ولا يعرف اسم جده ولا سلسلة آبائه في حين أن العرب قد غالوا في حفظ أنسابهم وألفوا في الأنساب عشرات المؤلفات حتى إنهم عنوا بحفظ أنساب خيولهم ، وألف العلماء فيه مثل ابن الكلبي المتوفى (٢٠٤ هـ))[3] ثم يعقب المؤلف قائلاً : (وفي متناول أيدينا آلاف الكتب المخطوطة والمطبوعة في التاريخ الإسلامي العام والخاص وكتب التراجم والأنساب وسائر فنون الأدب ولا نجد في أحدها عبد الله بن سبأ ، إذا فمن هو عبد الله بن سبأ ؟ وما اسم جده ؟ ومن هم سلسلة آبائه ؟ ومن هم قبيلته ؟ ولم لم يذكر أحد من العلماء في تآليفهم شيئاً من ذلك على شدة اهتمامهم بذكر الأساطير التي حيكت حوله ؟ بحثنا عشرات السنوات في مختلف مصادر الدراسات الإسلامية فلم نجد عن نسبه حرفاً واحداً)[4] .

---

(١) المرجع السابق ، نفس الجزء ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .
(٢) نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ٢٣١ .
(٣) نفس المرجع ، نفس الجزء ، ص ٢٣٣ .
(٤) المرجع السابق ، نفس الجزء ، ص ٢٣٣ ـ ٢٣٤ .

والذي نراه أن الأدلة التي يسردها المؤلف لإثبات أن هذه القصة أسطورة مختلقة أدلة قوية مما يعطي انطباعاً قوياً على أسطورية هذه القصة فليس من المعقول أن لا تتحدث كتب التاريخ عن رجل كان له هذا الدور الشديد الخطورة في جماعة المسلمين وليس من المعقول كذلك أن تذكر عشرات القصص التي تصور نشاطه المشبوه وتحركاته بين المسلمين وأثره في مقتل الخليفة الثالث من الخلفاء الراشدين ثم لا نعرف شيئاً عن حياته ولا عن آبائه وأجداده في الوقت الذي اهتم فيه العرب في هذه الفترة كما يقول المؤلف بتحديد أنساب خيولهم . على أن شهادات علماء الحديث التي أوردها المؤلف وكلها تجمع على أن سيفاً ضعيف وكذاب ومتهم بالزندقة ، لتعتبر أكبر دليل على كذب هذه القصة ،واختلاقها . ومن الباحثين المحدثين المثبتين لعلاقة التشيع بعبد الله بن سبأ كشخصية حقيقية من يحاول الدفاع عن سيف بن عمر بأن نسبته إلى الكذب والضعف والزندقة إنما تتعلق بمروياته في الأحاديث ، أما مروياته في التاريخ فهي مرويات موثقة[1] وهذا الدفاع في واقع الأمر ضعيف لأن المؤرخ الذي يجترىء على الكذب وغش المسلمين في أعز ما يعتزون به وهو سنة نبيهم ﷺ لا يتورع أن يدلّس عليهم تاريخهم ويدس عليهم الأكاذيب والأساطير . والقول بأن قصة عبد الله بن سبأ أسطورة مختلقة ليس قولاً تنفرد به الشيعة وإنما شاركهم في ذلك بعض من الباحثين من غير الشيعة فقد ذهب الدكتور طه حسين إلى أنه من (الغريب أن هؤلاء المؤرخين قد نسوا السبئية نسياناً تاماً ، وأهملوها إهمالاً كاملاً حين رووا حرب صفين . . وأقل ما يدل عليه إعراض المؤرخين عن السبئية وعن ابن السوداء في حرب صفين أن أمر السبئية وصاحبهم ابن السوداء إنما كان متكلفاً منحولاً ، قد اخترع بأخرة حين كان الجدال بين الشيعة وغيرهم من الفرق الإسلامية . أراد خصوم الشيعة أن يدخلوا في أصول هذا المذهب عنصراً يهودياً إمعاناً في الكيد لهم والنيل منهم . . . ولكنّا لا نرى لابن السوداء ذكراً في أمر الخوارج . فكيف يمكن تعليل هذا الإهمال ، أو كيف يمكن أن نعلل غياب ابن سبأ عن وقعة صفين وعن نشأة حزب المحكمة . أما أنا فلا أعلل الأمرين إلا بعلة واحدة ، وهي أن ابن السوداء لم يكن إلا وهماً)[2] وعلى افتراض أن

---

(١) انظر سليمان بن حمد العوده ، عبد الله بن سبأ وأثره في إحداث الفتنة في صدر الإسلام ـ دار طيبة ، الرياض (١٩٨٥ م) ، ص ١٠٥ .

(٢) علي وبنوه ، المرجع السابق ، ص ٩٠ ـ ٩١ .

هذه الشخصية ليست خرافة ولا وهماً ، وإنما هي حقيقة واقعة فهل يعقل أن يكون لها هذا الخطر الكبير في تحويل المسلمين إلى فرق شتى وهذا تساؤل يطرحه الدكتور أحمد محمود صبحي حيث يقول : (أليس عجباً أيضاً أن يعبث دخيل في الإسلام كل هذا العبث فيحرك تاريخ الإسلام السياسي والعقائدي معاً على هذا النحو الذي تم عليه وكبار الصحابة شهود) ؟[1] .

هذا ومن الجدير بالذكر أننا نجد كل من أثبت قصة ابن سبأ من الشيعة يحرص أشد الحرص على التبرأ منه وعلى اقتصار تأثيره في الفرق الغالية التي ألّهت علياً . وفي ذلك يقول آل كاشف الغطاء : (. . . أما عبد اللّه بن سبأ الذي يلصقونه بالشيعة أو يلصقون الشيعة به ، فهذه كتب الشيعة بأجمعها تعلن بلعنه والبراءة منه وأخف كلمة تقولها كتب الشيعة في حقه ويكتفون بها عن ترجمة حاله عند ذكره . . . هكذا (عبد اللّه بن سبأ ألعن من أن يذكر) . . . .)[2] .

٧ ـ أصول المذهب الإمامي :

أولاً : العصمة

ومعنى العصمة في اللغة : الحفظ ، يقال : عصمته فانعصم ، واعتصمت باللّه إذا امتنعت بلطفه من المعصية[3] . أما في الاصطلاح فمعناها : القوة التي تمنع صاحبها من الوقوع في المعصية والخطأ ، بحيث لا يترك واجباً ولا يفعل محرماً مع قدرته على الترك والفعل . وإلا لم يستحق مدحاً ولا ثواباً[4] . والعصمة بهذا المعنى هي التي يعتقدها الشيعة في أئمتهم . وهم في ذلك كالأنبياء يقول الشيخ المفيد : (أقول أن الأئمة القائمين مقام الأنبياء صلى اللّه عليهم وسلم في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام معصومون كعصمة الأنبياء وأنهم لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين ولا ينسون شيئاً من الأحكام وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم)[5] .

---

(١) نظرية الإمامة ، ص ٤٠ .
(٢) أصل الشيعة وأصولها ص ٤٠ .
(٣) ابن منظور ـ لسان العرب ، دار المعارف بمصر ، جـ ٤ ، مادة عصم ص ٢٩٧٦ .
(٤) محمد جواد مغنية ، الشيعة في الميزان ، ص ٣٨ .
(٥) أوائل المقالات ، ص ٧٣ ـ ٧٤ .

والعصمة ثابتة للأنبياء وللأئمة بعدهم قبل النبوة وقبل الإمامة وبعدها ، وفي ذلك يقول الشريف المرتضى : (قالت الشيعة الإمامية لا يجوز عليهم (الأنبياء) شيء من المعاصي والذنوب كبيراً كان أو صغيراً لا قبل النبوة ولا بعدها ويقولون في الأئمة مثل ذلك)[١] ويؤكد الزنجاني هذا الاعتقاد بقوله : (نعتقد أن الإمام كالنبي ﷺ يجب أن يكون معصوماً من جميع الرذائل والفواحش ما ظهر منها وما بطن من سن الطفولة إلى الموت عمداً وسهواً كما يجب أن يكون معصوماً من السهو والخطأ والنسيان . لأن الأئمة حفظة الشرع والقوامون عليه حالهم في ذلك حال النبي ﷺ . والدليل الذي اقتضانا أن نعتقد بعصمة الأنبياء هو نفسه يقتضينا أن نعتقد بعصمة الأئمة بلا فرق)[٢] .

والعصمة عند الإمامية تثبت متى ثبتت الإمامة ، والإمامة عندهم ثابتة بالعقل والنقل (وإذا ثبت وجوب الرياسة ووجوب العصمة ثبت إمامة الاثنى عشر الذين أولهم أمير المؤمنين ثم الحسن ثم الحسين ثم علي ثم محمد ثم جعفر ثم موسى ثم علي ثم محمد ثم علي ثم الحسن ثم الحجة صاحب الزمان صلوات اللّه عليهم أجيعن ، لأن من أثبت هاتين المقدمتين وجعل الإمامة في غيرهم يقال إنه خارج عن الإجماع)[٣] .

والعصمة لا تضطر المعصوم على فعل الحسن وترك القبيح بل هي كما ذكرنا قوة تمنع صاحبها من فعل ذلك أو ترك ذلك (فالمعصوم قادر على فعل المعصية وإلا لم يستحق المدح على تركها ، ولا الثواب ، ولبطل الثواب والعقاب في حقه فكان خارجاً عن التكليف وذلك باطل بالإجماع والنقل)[٤] .

وقد ألف الحليّ كتاباً عن عصمة الأئمة سماه (الألفين الفارق بين الحق والمين)[٥] وأورد فيه من الأدلة والبراهين العقلية والنقلية بما يقدر بحوالي ألف وثمانية وثلاثين دليل على عصمة الأئمة .

وفيما نرى فإن عقيدة (عصمة الإمام) عقيدة غريبة على الإسلام فلم يرد عن

---

(١) تنزيه الأنبياء ، ط النجف (١٩٦٠ م) ، ص ٣٠ .
(٢) عقائد الإمامية ، جـ ٣ ، مؤسسة الوفاء ، بيروت (١٩٨٢ م) ، ص ١٧٩ .
(٣) الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) ، الأصول الاعتقادية ، ضمن نفائس المخطوطات ، المجموعة الثانية ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، دار المعارف ببغداد ، ط ١ ، (١٩٥٤ م) ، ص ٨١ .
(٤) الطوسي ، التجريد ، طبعة العرفان ، ص ٢٢٨ .
(٥) انظر كتاب ابن المطهر الحلي ، الألفين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات لبنان ، (١٩٨٢ م) .

رسول اللّه ﷺ خبر صادق يفيد العصمة لغير الرسل ، بل إن عصمة الأنبياء في غير ما يبلغونه عن اللّه عز وجل لم تكن محل اتفاق بين المسلمين جميعاً . هذا وقد ثبت أنه ﷺ قد نسي أو سها في صلاته ، وأنه قال : (إنما أنا بشر أنسى كما تنسون فإذا نسيت فذكروني)[1] .

ثانياً ـ الرجعة :

ومن أصول مذهب الإمامية القول بالرجعة ، أي رجوع الناس بعد موتهم إلى الدنيا ، وهم فريقان كما يرى الشيخ المفيد (أحدهما من علت درجته في الإيمان وكثرت أعماله الصالحات . . فيريه اللّه عز وجل دولة الحق ويعزه بها ويعطيه من الدنيا ما كان يتمناه ، والآخر من بلغ الغاية في الفساد . . . وكثر ظلمه لأولياء اللّه واقترافه السيئات ، فينتصر اللّه تعالى لمن تعدى عليه قبل المهات ويشفى غيظهم منه بما يحله من النقمات ، ثم يصير الفريقان بعد ذلك إلى الموت ومن بعده إلى النشور وما يستحقونه من دوام الثواب والعقاب)[2] .

وبهذا يجازى الإنسان بحسب عمله مرتين . الأولى وهي في الدنيا بعد عودته من موته ، وهذه العودة مؤقتة يموت بعدها الموتة الثانية ، ثم يجازى مرة أخرى وهذه المرة تكون في الآخرة ويكون له فيها الدوام أو الخلود في الثواب والعقاب .

والإمامية كغيرهم من المسلمين يؤمنون بالبعث والجزاء الأخروي . أما في مسألة الرجعة بالمعنى الذي ذهب إليه الشيخ المفيد فهم مختلفون فيها فمنهم من يرى أنها للأئمة فقط ليقيم اللّه بهم دولة العدل والحق ، ومنهم من تأول ما ورد في الرجعة من أخبار (بأن معناها رجوع الدولة والأمر والنهي إلى آل البيت بظهور الإمام المنتظر ، من دون رجوع أعيان الأشخاص وإحياء الموتى)[3] .

ويحرص علماء الشيعة على بيان الفرق بين القول بالرجعة وبين القول بالتناسخ

---

(١) انظر ابن تيمية ، منهاج السنة النبوية ، جـ ١ ، ص ١٣ والحديث أخرجه مسلم في صحيحه جـ ٢ ، ص ٨٤ ، باب السهو في الصلاة ، وأخرجه النسائي في سننه بشرح السيوطي ، جـ ٣ ، ص ٣٢ ، كتاب السهو ، دار الكتب العلمية ، بيروت .

(٢) أوائل المقالات ، ص ٨٩ ـ ٩٠ .

(٣) محمد رضا المظفر ، عقائد الإمامية ، تقديم د . حامد حفني داود ، ص ١١٩ .

فالرجعة هي نوع من البعث أو من المعاد الجسماني وتعني عودة الروح إلى نفس بدنها الأول ، أما التناسخ فهو عودة الروح إلى بدن آخر كما هو معروف في فكرة التناسخ ، ويرى بعض الباحثين من الشيعة أن دليل جواز البعث الجسماني هو دليل الرجعة ، وأن إنكار الرجعة يعتبر إنكاراً لمبدأ البعث الجسماني يقول الشيخ المظفر : (وأما من طعن في الرجعة باعتبار أنها من التناسخ الباطل فلأنه لم يفرق بين معنى التناسخ وبين المعاد الجسماني ، والرجعة من نوع المعاد الجسماني ، فإن معنى التناسخ هو انتقال النفس من بدن إلى بدن آخر منفصل عن الأول ، وليس كذلك معنى المعاد الجسماني فإن معناه رجوع نفس البدن الأول بشخصياته النفسية ، فكذلك الرجعة ، وإذا كانت الرجعة تناسخاً فإن إحياء الموتى على يد عيسى عليه السلام كان تناسخاً ، وإذا كانت الرجعة تناسخاً كان البعث والمعاد الجسماني تناسخاً)[١] وفيما نرى فإن فكرة الرجعة على المستوى العقلي لا معنى لها لأن الرجعة في حقيقتها إنما تعني نوعاً من الجزاء بالثواب أو العقاب ، وهذا المعنى متحقق تماماً في فكرة المعاد الجسماني المتمثل في عقيدة كافة المسلمين . فعلى المستوى العقلي تفقد فكرة الرجعة كل مبررات القول بها . ولعل هذا هو ما نفهمه من محاولة بعض علماء الشيعة في أن القول بالرجعة إنما يثبت بناءً على دليل نقلي من مرويات الشيعة ، فأصل الرجعة كما يقول السيد محسن الأمين : (أمر نقلي إن صح النقل به لزم اعتقاده وإلا فلا)[٢] .

وكذلك فهو ليس أصلاً من أصول الدين كما يفهم من نص آل كاشف الغطاء : (ليس التدين بالرجعة في مذهب التشيع بلازم ولا إنكارها بضار ، وإن كانت ضرورية عندهم ولكن لا يناط التشيع بها وجوداً وعدماً ، وليست هي إلا كبعض أنباء الغيب وحوادث المستقبل وأشراط الساعة مثل نزول عيسى من السماء وظهور الدجال)[٣] ولو كان القول بالرجعة غير ذلك لوجب اعتقاده عندهم جميعاً ، ولكن عبارة الشيخ المفيد تفيد اختلافهم فيه ، يقول : (واتفقت الإمامية على وجوب رجعة كثير من الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة وإن كان بينهم في معنى الرجعة اختلاف)[٤] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ١٢٠ .
(٢) الشيعة بين الحقائق والأوهام ، ط ٢ ، (١٩٧٥ م) ، ص ٤١٩ .
(٣) أصل الشيعة وأصولها ، المكتبة الحيدرية ، (١٩٦٩ م) ، ص ٧٤ .
(٤) أوائل المقالات ، ص ٤٥ .

ثالثاً ـ التقية :

معنى التقية أن يظهر الشخص أمراً ويضمر غيره على سبيل المداراة والمجاراة خوفاً على النفس أو على المال والعرض ، وهي عند الإمامية (كتمان الحق وستر الاعتقاد فيه ومكالمة المخالفين وترك مظاهرتهم بما يعقب ضرراً في الدين أو الدنيا)[١] ، والتقية تتخذ حكم الفرض والواجب إذا كان الضرر معلوماً بالضرورة كما يرى الشيخ المفيد وإلا فيسقط فرضها ، يقول : (إن التقية جائزة في الدين عند الخوف على النفس وقد تجوز في حال دون حال للخوف على المال ولضروب من الاستصلاح . وأقول أنها قد تجب أحياناً وتكون فرضاً ، وتجوز أحياناً من غير وجوب ، وتكون في وقت أفضل من تركها)[٢] ويؤكد هذه الأحكام الثلاثة للتقية آل كاشف الغطاء بقوله : (العمل بالتقية له أحكامه الثلاثة فتارةً يجب كما إذا كان تركها يستوجب تلف النفس من غير فائدة ، وأخرى يكون رخصة كما لو كان في تركها والتظاهر بالحق نوع تقوية له فله أن يضحي بنفسه وله أن يحتفظ عليها ، وثالثة يحرم العمل بها كما لو كان ذلك موجباً لرواج الباطل وإضلال الحق)[٣] . فللشيعي إذن أن يظهر التقية إذا أحس ضرراً أو خطراً على نفسه إن هو أظهر تشيعه ، فله في مثل هذه الظروف أن يستر تشيعه ويضمره بين جوانحه ، ويعلن أنه سني أو يعلن أي اتجاه عقدي آخر يصد عنه الأذى والضرر .

ولقد كانت الاضطهادات أيضاً من وراء شيوع هذا المبدأ عند الشيعة بوجه عام وشيخهم الطوسي يقول في هذا المعنى : (لم تلق فرقة ولا بُلِّيَ أهل مذهب بما بليت به الشيعة من التتبع والقصد . . حتى إنا لا نكاد نعرف زماناً سلمت فيه الشيعة من الخوف ولزوم التقية)[٤] .

والتقية بهذه الصورة لا تدخل في باب العقائد عند الإمامية لأنها خاضعة للأحكام الثلاثة من وجوب وحرمة ورخصة ولذلك يرد آل كاشف الغطاء على من يشنع على الشيعة الإمامية بهذا المبدأ ، فيقول : (من الأمور التي يشنع بها بعض الناس على الشيعة ويزدرى عليهم بها قولهم : (بالتقية) جهلاً منهم . . بمعناها وبموقعها

---

(١) الشيخ المفيد ، المصدر السابق ، ص ٢١٩ .
(٢) تصحيح اعتقادات الصدوق ، ط تبريز ـ إيران ، ص ٢٢٠ .
(٣) أصل الشيعة وأصولها ، ص ١٧٨ .
(٤) عبد الله فياض ، تاريخ الإمامية ، ص ١٦٨ نقلاً عن تلخيص الشافي ، جـ ١ ، ص ٥٩ .

وحقيقة مغزاها ولو تثبتوا في الأمر وتريثوا في الحكم وصبروا لعرفوا أن التقية التي يقول بها الشيعة لا تختص بهم ولم ينفردوا بها بل هو أمر ضرورة العقول وعليه جبلة الطباع وغرائز البشر . وشريعة الإسلام في أسس أحكامها وجوهريات مشروعياتها تماشي العقل والعلم جنباً إلى جنب وكتفاً إلى كتف)[١] .

رابعاً ـ البداء :

البداء في اللغة معناه الظهور ، جاء في لسان العرب : (بدا الشيء ظهر . . يقال : بدا لي بداءً أي تغير رأيي على ما كان عليه . ويقال : بدا لي من أمرك بداءً أي ظهر لي . . . والبداء استصواب شيء علم بعد أن لم يعلم)[٢] أما البداء في الجانب الاصطلاحي (فقد انسحب على الأمور الممكنة التي تقع في عالم التكون والتي تمتاز بظاهرة التغير بحيث تبدو هذه الأمور ثابتة أولاً كأنها تسير وفق سنة واحدة ، ولكن سرعان ما يظهر فيها التبدل)[٣] ومذهب الإمامية في البداء على هذا المعنى لا على المعنى اللغوي ، بل هم يؤكدون على أن البداء بالمعنى اللغوي لا يجوز إطلاقه على اللّٰه تعالى ، يقول المظفر : (والبداء بهذا المعنى يستحيل على اللّٰه تعالى لأنه من الجهل والنقص وذلك محال عليه تعالى ولا تقول به الإمامية . قال الصادق عليه السلام : (من زعم أن اللّٰه تعالى بدا له في شيء بداء ندامة فهو عندنا كافر باللّٰه العظيم . وقال أيضاً : من زعم أن اللّٰه بدا له في شيء ولم يعلمه أمس فأبرأ منه)[٤] ، ولقد رصد أحد الباحثين ثلاثة اتجاهات للإمامية تتحدد من خلالها طبيعة اللفظ في جانبه الاصطلاحي وهي كالآتي :

الاتجاه الأول :

يجعل التغير في المعلوم دون العلم . فالعلم الإلٰهي ثابت أزلاً أبداً ، وإن هذا التغير معلوم به أزلاً .

---

(١) أصل الشيعة وأصولها ـ ص ١٧٧ ـ ١٧٨ .

(٢) لسان العرب ، جـ ١ ، ص ٢٣٤ ، مادة بدا .

(٣) عبد الزهرة البندر ، نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي ، مطبعة النعمان ، النجف (١٩٧٥ م) ، ص ٢٧ .

(٤) عقائد الإمامية ، ص ٦٩ .

ويمثل هذا الاتجاه الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) والشيخ المفيد (٤١٣ هـ) والشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) حيث إن البداء عندهم كالنسخ عند غيرهم .

الاتجاه الثاني :

يرى أن التغير في ذات العلم لا في ذات المعلوم . إلا أن هذا الاتجاه يستخدم ظاهرة التأويل في العلم نفسه ويمثل هذا الاتجاه المجلسي (١١١٠ هـ) في كتابه بحار الأنوار ، حيث يرى أن علم اللّه تعالى ينقسم إلى قسمين : علم مدون في لوح محفوظ ، وهذا العلم لا يتغير ولا يتبدل ، والآخر مدون في لوح المحو والإثبات وهذا النوع من العلم هو الذي يدخله التغيير ، وهو الذي ينسب إليه البداء .[1] .

الاتجاه الثالث :

يرى أن البداء هو التغير في العلم دون تأويل لطبيعة العلم . وهذا العلم المتغير إنما هو علم المخلوق لا علم الخالق . ومن هنا يكون البداء بمعنى (الإبداء) أي ظهور أمر للإنسان لم يكن يتوقعه . ويمثل هذا الاتجاه الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ)[2] .

ويتضح لنا من الاتجاه الأول والاتجاه الثالث محاولة الإمامية تنزيه علم اللّه عز وجل عن التجدد والتغير . أما الاتجاه الثاني وإن لجأ صاحبه للتأويل فإننا لا نراه إلا قائلاً بالتغير والتبدل في علم اللّه تعالى وهذا هو (البداء) بمعناه المستنكر والمستقبح . إلا أن المجلسي لا يمثل الغالبية العظمى من الإمامية حيث إن قولهم يخالف قوله . ويكفينا في هذا المقام أن نبين موقف الشيخ المفيد والشيخ الصدوق وهما من رؤوس الإمامية وأوائل أعلامهم .

فالشيخ الصدوق يورد من أخبار الأئمة ما يدل على أهمية القول بالبداء كقولهم : ما عُبد اللّه عز وجل بشيء مثل البداء ، وقولهم : ما عُظم اللّه عز وجل بمثل البداء . وقولهم في تفسير الآية الكريمة ﴿ يمحوا اللّه ما يشاء ويثبت ﴾[3] هل يمحو اللّه إلا ما

---

(١) انظر محمد باقر المجلسي ، بحار الأنوار ، مؤسسة الوفاء ، بيروت (١٩٨٣ م) ، ط ٣ ، جـ ٤ ، ص ١٣٠ .
(٢) انظر عبد الزهرة البندر ، المرجع السابق ، ص ٢٧ ـ ٣٥ .
(٣) الرعد ، آية : ٣٩ .

كان وهل يثبت إلا ما لم يكن[1] ؟ وللصدوق تفسير واضح في معنى البداء يؤكد فيه على اقتران معنى البداء بمعنى النسخ ، يقول : (ليس البداء كما يظنه جهال الناس بأنه بداء ندامة تعالى عن ذلك ، ولكن يجب علينا أن نقر للّه عز وجل بأن له البداء ، معناه أن له أن يبدأ بشيء من خلقه فيخلقه قبل شيء ثم يعدم ذلك الشيء ويبدأ بخلق غيره أو يأمر بأمر ثم ينهي عن مثله أو ينهى عن شيء ثم يأمر بمثل ما نهى عنه ، وذلك مثل نسخ الشرائع وتحويل القبلة وعدة المتوفى عنها زوجها . ولا يأمر اللّه عباده بأمر في وقت ما إلا وهو يعلم أن الصلاح لهم في ذلك الوقت في أن يأمرهم بذلك ، ويعلم أن في وقت آخر الصلاح لهم في أن ينهاهم عن مثل ما أمرهم به ، فإذا كان ذلك الوقت أمرهم بما يصلحهم . فمن أقر للّه عز وجل بأن له أن يفعل ما يشاء ويعدم ما يشاء ويخلق مكانه ما يشاء ويقدم ما يشاء ويؤخر ما يشاء ، ويأمر بما شاء كيف شاء فقد أقر بالبداء)[2] ويتبع الشيخ المفيد ذات الطريق فيرى أن البداء يشاكل النسخ عند أهل السنة يقول في ذلك : (أقول في معنى البداء ما يقول المسلمون بأجمعهم في النسخ وأمثاله من الإفقار بعد الإغناء والإمراض بعد الإعفاء والإماتة بعد الإحياء وما يذهب إليه أهل العدل خاصة من الزيادة في الآجال والأرزاق والنقصان منها بالأعمال)[3] .

ويُرجع ذلك المعنى إلى السمع (فأما إطلاق لفظ البداء فإنما صرت إليه بالسمع الوارد عن الوسائط بين العباد وبين اللّه عز وجل ، ولو لم يرد به سمع أعلم صحته ما استجزت إطلاقه كما لو لم يرد عليّ سمع بأن اللّه تعالى يغضب ويرضى ويحب ويعجب لما أطلقت ذلك عليه سبحانه ، ولكنه لما جاء السمع به صرت إليه على المعاني التي لا تأباها العقول ، وليس بيني وبين كافة المسلمين في هذا الباب خلاف ، وإنما خالف من خالفهم في اللفظ دون ما سواه . . . وهذا مذهب الإمامية بأسرها ، وكل من فارقها في المذهب ينكره على ما وصفت من الاسم دون المعنى ولا يرضاه)[4] .

وهكذا نلاحظ في تلك الأصول أنها ليست بمنزلة واحدة عند الإمامية وإن عدوها

---

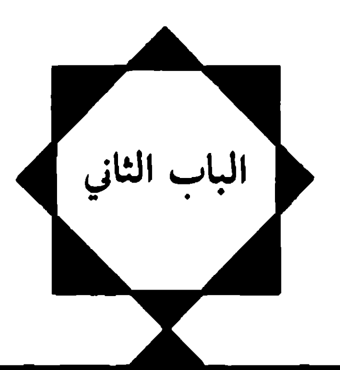
(١) التوحيد ، صححه السيد هاشم الحسيني الطهراني ، دار المعرفة ، لبنان ص ٣٣٢ ـ ٣٣٣ .

(٢) التوحيد ، ص ٣٣٥ .

(٣) أوائل المقالات ، ص ٩٤ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ٩٤ .

أصولاً لهم . فالعصمة مثلاً تشكل أصلاً من أصول الدين لأنها تثبت متى ثبتت الإمامة ، والإمامة ثابتة عندهم بالعقل والنص ، أما التقية والرجعة والبداء فهي أصول لمذهبهم لا تخرج من لا يؤمن بها عن عقيدته ودينه .



الباب الثاني

العقل والنص كمصدرين لليقين عند المعتزلة والإمامية



العقل والنص كمصدرين لليقين عند المعتزلة

١ ـ مقدمة .

٢ ـ النظر واجب بالعقل عند المعتزلة .

٣ ـ معنى النظر عند المعتزلة .

٤ ـ معنى العقل .

٥ ـ عدم جواز الخطأ على العقل .

٦ ـ قيمة النص كمصدر لليقين عند المعتزلة .

٧ ـ الأصول العقدية المعتمدة على العقل ، والأصول المعتمدة على النص .

مقدمة :

قبل أن نبدأ بحثنا في معنى العقل وقيمته كمصدر لليقين عند المعتزلة يحسن أن نشير ـ في كلمة سريعة ـ إلى أن البحث في العقل ومعناه مرتبط بالبحث في قضية الألوهية ارتباطاً وثيقاً ، وهذا الارتباط الوثيق بين تحديد طرق المعرفة أو مصادر اليقين من ناحية ، وبين معرفة اللّه تعالى من ناحية أخرى ليس وقفاً على المعتزلة فقط من بين متكلمي المسلمين ، وإنما هو أساس ثابت نجده ـ بصورة أو بأخرى ـ عند الأشاعرة وعند غيرهم . . وما نريد أن نثبته هنا هو أن نظرية المعرفة عند المعتزلة وعند خصومهم من الأشاعرة ترتكز على مفهوم (الألوهية) ، وقد وصف بعض الباحثين المعاصرين ـ بحق ـ فلسفة المعتزلة ـ ممثلة في أبرز مفكريهم : القاضي عبد الجبار ـ بأنها فلسفة لاهوتية أو فلسفة إلّهية تبدأ نقطة الانطلاق فيها من معنى إلّهي خالص[1] .

ويتضح هذا الارتباط الوثيق بين نظرية المعرفة ـ سواء اعتمدت على العقل أو على الشرع ـ وبين وجوب معرفة اللّه تعالى من هذه الأبحاث المتميزة التي يفردها المتكلمون في مؤلفاتهم وموسوعاتهم الكلامية ، وخصوصاً فيما يسمونه بمباحث العلم ومباحث النظر .

وهكذا يكتسب (النظر العقلي) ـ أو الدليل أو البرهان ـ عند المتكلمين أهمية قصوى تتمثل في الغاية أو الهدف الذي ينتهي إليه النظر الكامل وهو : الاعتراف بالإلّه الخالق والإقرار به .

ولا يقتصر الأمر في بيان أهمية النظر على هذا الذي أوضحناه من بيان الربط الوثيق بينه وبين قضية الألوهية ، بل يكتسب النظر ـ عند المسلمين ـ أقصى درجات الأهمية والخطورة وذلك لإجماعهم على وجوبه على كل شخص قادر على الإدراك ليتوصل به إلى معرفة اللّه تعالى وهي أهم المعارف على الإطلاق ، جاء في كتاب شرح

---

(١) See J . R . T . M . Peters – Gods Created Speech , 1976 , leiden , E . J . Brill – p . 3 , 4 .

المواقف للإيجي (النظر (في معرفة اللّه تعالى) : أي لأجل تحصيلها (واجب إجماعاً) منا ومن المعتزلة)[1] وجاء في كتاب شرح المقاصد (لا خلاف بين أهل الإسلام في وجوب النظر في معرفة اللّه تعالى)[2] والقاضي عبد الجبار المعتزلي يبدأ حديثه عن الأصول الخمسة لأهل الاعتزال بقوله : (إن سأل سائل فقال : ما أول ما أوجب اللّه عليك ؟ فقل : النظر المؤدي إلى معرفة اللّه تعالى)[3] ثم يعلل القاضي عبد الجبار إجابته هذه بقوله : (لأنه تعالى لا يعرف ضرورة ولا بالمشاهدة فيجب أن يعرف بالنظر)[4] . وهذا النص يدل دلالة واضحة على أن المعتزلة يبدأون فلسفتهم بمقولة محددة هي : وجوب معرفة اللّه تعالى عن طريق النظر أي : طريق التفكير والاستنتاج ، لأن الطرق التي تؤدي إلى المعرفة والعلم بشكل عام محصورة - فيما يرى المعتزلة - في طرق ثلاث : طريق المشاهدة الحسية ، وطريق الضرورات العقلية المسلمة عند جميع الناس ، ثم طريق النظر الذي هو : التفكر والاستنباط ومن الواضح أن اللّه تعالى لا يعرف عن طريق الحواس لأن الحواس لا تناله ولا تدركه ، وهو أيضاً لا يعرف بالضرورة لأن معرفته تعالى لو كانت معرفة ضرورية لكانت محل إجماع واتفاق عند كل الناس ، ولكان الناس كلهم مؤمنين ، والواقع غير ذلك ، أو كما يقول القاضي عبد الجبار : (يدل على أن العلم باللّه ورسوله يتوصل إليه بالتفكر أنه لو كان ضرورياً لتساوى العقلاء فيه ، ولما اختلفوا في ذلك)[5] .

وقد قال في موضع آخر : (إنه تعالى لو كان العلم به ضرورياً لوجب أن لا يختلف العقلاء فيه كما في سائر الضروريات من سواد الليل وبياض النهار ، ومعلوم أنهم مختلفون فيه ، فمنهم من أثبته ومنهم من نفاه .

---

(١) المواقف بشرح الجرجاني ، طبعة السعادة بمصر (١٣٢٥ هـ) ، جـ ١ ، ص ٢٥١ .
(٢) سعد الدين التفتازاني ، شرح المقاصد ، تحقيق د . عبد الرحمن عميرة ، جـ ١ ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، ص ٢٩٠ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٩ .
وانظر أيضاً نفس الموضوع في : المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار ، تحقيق عمر السيد عزمي ، الدار المصرية للتأليف والنشر ، بدون تاريخ ، ص ٢٦ وما بعدها .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، نفس الموضع السابق .
(٥) مختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جمع د . محمد عمارة ، جـ ١ ص ١٧١ .

ومنها أنه لو كان كذلك لـوجب أن لا يمكن نفيه عن النفس بشـك أو شبهة والمعلوم خلافه ، ولهذا فإنك تجد كثيراً ممن برز في الإسلام واشتهر به قد ارتد وكفر ونفى عن نفسه العلم بالله تعالى كابن الراوندي وأبي عيسى الوراق)[1] .

وهكذا يتضح أن (النظر في معرفـة الله تعالى) بـاعتباره أول الـواجبات عـلى المكلف العاقل هو نقطة الابتداء في المنهج العقلي عند المعتزلة . وهـو كذلـك القدر المشترك بينهم وبين منهج الأشاعرة أيضاً . وفي هذا القدر لا تتميز المعتزلة في منهجها تمييزاً فاصلاً ، وإنما يبدأ الاختلاف والتميز حين نتساءل عن تحديد المصدر الحـاكم بوجوب النظر .

٢ ـ النظر واجب بالعقل :

إذا كان النظر في معرفة الله تعالى واجباً ، فهل هو واجب بالعقل أو هو واجب بالشرع ؟ وبتسـاؤل آخر : كيف يكون المكلف ملزماً بأن ينظر ويستدل ليهتـدي إلى معرفة الله تعالى ؟ هل هو ملزم بعقله ، وإن لم يكن هناك شرع ؟ أم هو في حل من هذا الإلزام إلى أن يأتيه رسول يأمره بالنظر والاستدلال ؟

هنا ، وحول الإجابة عن هذا السؤال تتفرق السبل وتختلف الاتجاهات .

أما الأشاعرة فينتهون إلى أن الشرع هو الموجب للنظر وللاستدلال المؤدي إلى معرفة الله تعالى ، وأن العقل ليس في مقدوره أن يستقل بذلك . يقول إمام الحرمين الجويني (النظر والاستدلال المؤديان إلى معرفة الله واجبان ، ثم الذي اتفق عليه أهل الحق أنه لا يدرك وجوب واجب في حكم التكليف عقلاً ، ومدارك موجبات التكليف الشرائع ، ولا يتوصل بقضية العقل قبل استقرار الشريعة إلى درك واجب ولا حظر ولا مباح ولا ندب ، وقالت المعتزلة : يدرك بالعقل قبل تقرير الشرائع وجوب جُمل من الأشياء . . . . فمن أصل المعتزلة : أن وجوب النظر يستدرك عقلاً ولا يتوقف ثبوته على ثبوت شرع)[2] .

ويقول في موضع آخر : (النظر الموصل إلى المعارف واجب ، ومدرك وجوبـه

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٤ .
(٢)الشامل في أصول الدين ، كتاب الاستدلال ، تحقيق هلموت كلوبفر ، دار العرب القاهرة ، ص ٢٧ .

الشرع ، وجملة أحكام التكليف متلقاة من الأدلة السمعية والقضايا الشرعية ، وذهبت المعتزلة إلى أن العقل يتوصل به إلى درك واجبات ، ومن جملتها ، النظر ، فيعلم وجوبه عندهم عقلاً)[1] .

وأما المعتزلة ـ موضع بحثنا هنا ـ فإنهم قد انحازوا إلى القول بأن (العقل) هو مصدر الإلزام والوجوب في قضية النظر يقول القاضي عبد الجبار : (فاعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل ، والكتاب ، والسنة ، والإجماع . ومعرفة الله تعالى لا تنال إلا بحجة العقل)[2] .

ويأتي مذهب المعتزلة في وجوب النظر والاستدلال بالعقل مرتبطاً بفلسفتهم في الحسن والقبح العقليين . وذلك لأن الواجبات ـ عندهم ـ نوعان : واجبات يطلب أداؤها على التخيير ومثالها في العقل : قضاء الدين فإنه صح أن يدفع من هذه النقود أو من تلك ما دام نوعها واحداً ، ومثالها في الشرع : أداء الصلاة ، فالمكلف يؤديها على التخيير ما دام وقتها ممتداً . والنوع الثاني : واجبات مضيقة ومثالها في العقل : رد الوديعة إذا طلبها صاحبها ، ومثالها في الشرع : أداء الصلاة في آخر وقتها . . ثم يقول القاضي عبد الجبار : (. . . . إذا ثبت هذا فاعلم أن معرفة الله سبحانه وتعالى من الواجبات المضيقة التي لا يسع الإخلال بها ولا يقوم غيرها مقامها من ظن أو غيره لأنه مما يقبح تركها ، وقد تقرر في العقل وجوب التحرز من القبيح ، فإذا كان لا يمكن التحرز من هذا القبيح إلا بالمعرفة وجب أن يقضى بوجوبها)[3] .

ونزيد هذه النقطة بياناً فنقول : إن النظر في معرفة الله تعالى يندفع به أمر قبيح أو حسبما يعبر القاضي (يندفع به ضرر ، ودفع القبيح أو الضرر شيء توجبه العقول ، وإذن فالنظر في معرفة الله تعالى من الواجبات التي يقضي العقل بوجوبها ، لأنها يترتب على تركها ضرر). ويرى المعتزلة أن المكلف الذي يبلغ كمال عقله ويترك النظر لا بد وأن يخاف ضرراً بسبب ترك النظر والاستدلال ، لأن المكلف من شأنه أن يختلط

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الدين ـ تحقيق د . محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم ، ط السعادة مصر ، ص ٨ ، وانظر أيضاً الإمام الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ط ١ ، ص ٨٥ ـ ٨٦ ، والبغدادي ، أصول الدين ، ص ٢٦ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، المصدر السابق ص ٨٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

بالناس وأن يسمع منهم أقوالاً متعارضة متضاربة ، وأن يلاحظ تكفير بعضهم للبعض الآخر ، ومحاولة كل صاحب دين أو مذهب أن يؤكد على أن دينه أو مذهبه هو الحق وأن ما عداه من المذاهب باطل ومؤد إلى الهلاك . وحينئذٍ لا يكون أمام المكلف إلا الخوف ، أي خوف التردي في الهلاك إن لم ينظر ويقارن ليعرف الحق وينجو بنفسه ، والقاضي عبد الجبار يعبر عن فكرة الضرر المتمثلة في معنى الخوف المترتب على ترك النظر بقوله : (فإن قيل ومن أين أن العاقل يجب عليه النظر في طريق معرفة اللّه تعالى ؟ قيل له : لأنه إذا سمع اختلاف الناس في هذه المذاهب ، وتكفير بعضهم بعضاً وتخويف كل واحد منهم صاحبه من خلاف قوله ، وعلم أن جميع هذه المذاهب لا يصح أن يكون حقاً ، لأن فيها متضاداً ، كقول من قال : العلم قديم ، وقول من يقول بحدوثه ، وقول من قال أن اللّه يُرى ، وقول من ينفي الرؤية عنه . ولا يجوز أيضاً في هذه المذاهب أن تكون كلها باطلة ، لأن الحق لا يخرج عنها . . فلا بد من أن يكون فيها ما هو حق وفيها ما هو باطل .

وإذا خوف الإنسان فقيل : إن لم تفكر فتعرف الحق ، لم نأمن أن تكون من المبطلين فيفضي بك ما أنت عليه إلى النار الدائمة ، والمضار العظيمة ، فلا بد من أن يخاف ويعرف بعقله أنه يجب أن يتحرز مما يخافه ، فيلزمه أن يفكر وينظر)[1] .

ونلاحظ أن تعليل وجوب النظر في معرفة اللّه تعالى بدفع الضرر والخوف هو مذهب القاضي عبد الجبار ، أما أبو علي الجبائي فإنه يعلل وجوب النظر بوجوب شكر المنعم على نعمه وذلك لأن شكر المنعم على نعمه يتطلب معرفة المنعم ، فوجوب الشكر يؤدي إلى وجوب المعرفة (وإذا كان لا يمكنه ذلك إلا بمعرفته جل وعز بتوحيده وعدله وجب أن لا يقصر بمعرفته ويحصلها بما أمكنه تحصيلها لأن ما لا يتم الواجب إلا به يكون واجباً كوجوبه)[2] .

غير أن تعليل (أبي على الجبائي) لإيجاب النظر عقلاً بشكر المنعم ، لم يلق قبولاً لا عند أبي هاشم ولا عند القاضي عبد الجبار من بعده .

وهما يريان أن هذا الترتيب ـ أعني توقف المعرفة على الشكر ـ ترتيب معكوس ،

---

(١) المختصر في أصول الدين ، المصدر السابق ، جـ ١ ، ص ١٧٢ .
(٢) شرح الأصول ص ٨٦ ـ ٨٧ .

ذلك أن العاقل المكلف لا بد وأن يعلم صاحب النعمة ويعرفه أولاً ، ويعلم أيضاً أنه يحسن إليه بهذه النعمة حتى يلزمه الشكر بعد ذلك ، ومن أجل ذلك فإن معرفة اللّه تعالى عن طريق معرفة التوحيد والعدل هي التي تؤدي إلى وجوب الشكر والنعم وليس العكس كما زعم أبو علي ، ويرى أبو هاشم أن نظر العاقل في النعم لا يستلزم إلا شكر المنعم فقط . ولا يتطلب معرفة هذا المنعم بعينه ، وقد نقل القاضي عبد الجبار اعتراض أبي هاشم هذا فقال : (إن وجود العاقل والنعم ومعرفته بها لا يوجب إلا شكر المنعم لها دون التوصل إلى معرفته بعينه ، ومثل ذلك تواجد الماء مع شدة العطش في بعض مضائع المفازة التي يسلكها ، إنه وإن علم موقع تلك النعمة وأنها من فعل فاعل ، غير واجب عليه أن يطلبه لكي يشكره ، وإنما يلزمه أن يشكره على الجملة . فكذلك القول فيما يشاهده من آثار النعم في نفسه ، إنه لا يوجب إلا شكر فاعله دون طلب معرفته . فلا بد متى قيل : إن معرفته واجبة بعينه أن يرجع فيه إلى دليل آخر سوى وجوب الشكر)[1] .

هكذا يدلل المعتزلة على مذهبهم في وجوب النظر بالعقل بفكرة الضرر الذي يجب دفعه وإزالته ، سواء كان هذا الضرر ناشئاً من اختلاف المذاهب والتيارات ، أو كان ناشئاً من الخوف من التعرض لسلب النعم ، وبإمكاننا القول بإن أساس مذهب المعتزلة وفلسفتهم في وجوب النظر هو : وجوب البحث عن الحقيقة من طريق العقل .

٣ ـ ولكن ما المراد من النظر عند المعتزلة :

إذا تركنا جانباً المعلومات العديدة التي يوردها القاضي عبد الجبار وهو يبين المعاني والأقسام اللغوية لمعنى (النظر) فإن بإمكاننا القول بأن المراد من النظر عند المعتزلة هو : (نظر القلب) وإن هذا النظر القلبي يسمى : التفكير والبحث ، والتأمل والتدبر ، أو كما يقول القاضي : (لا ناظر بقلبه إلا مفكراً ، ولا مفكر إلا ناظراً بقلبه)[2] .

---

(١) المغنى ١٢ ، ٥٠٣ ـ ٥٠٤ ، وانظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٧ .
(٢) المغنى ، جـ ١٢ ، ص ٤ .
أيضاً شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥ .

وينقسم النظر بهذا المعنى إلى قسمين :

١ ـ النظر في أمور الدنيا مثل النظر في أحوال العلاج وأحوال التجارة وما شابهها .

٢ ـ النظر في أمور الدين . وهو ينقسم بدوره إلى قسمين :

أ ـ النظر فيما يعترض العقل من شبه وذلك لكي يتمكن من نقضها وإبطالها .

ب ـ النظر في الأدلة التي يتوصل بها الإنسان إلى المعرفة الصحيحة .

وهذا النوع الأخير من النظر ، أعني : النظر في الأدلة ، هو المقصود بالنظر المؤدي إلى معرفة اللّه تعالى ، والذي هو أول الواجبات على المكلف فيما يرى المعتزلة[١] .

ويفهم مما سبق أن معرفة اللّه تعالى إذا كانت تحصل عن طريق النظر العقلي وكان النظر العقلي يعني التأمل والتفكر ، فإن معرفة اللّه تعالى تكون حينئذٍ معرفة مكتسبة ، وهذا هو رأي جمهور المعتزلة ، وذلك إذا ما استبعدنا منهم جماعة يسمون بأصحاب المعارف ، وهؤلاء يرون أن المعارف كلها ـ بما فيها معرفة اللّه تعالى ـ معارف ضرورية ، وهم ينكرون أن يكون أي نوع من أنواع العلوم أو المعارف مكتسباً للإنسان ، مما يدل على أن معرفة اللّه تعالى عند أصحاب المعارف معرفة ضرورية أيضاً وليست مكتسبة من طريق البحث والنظر . ومن القائلين بهذه النظرية الأديب المعتزلي المشهور (أبو عثمان الجاحظ) (٢٥٥ هـ)[٢] ، الذي يقول عنه الشهرستاني أنه كان يقول : (إن المعارف كلها ضرورية طباع ، وليس شيء من ذلك من أفعال العباد ، وليس للعبد كسب سوى الإرادة وتحصل أفعاله منه طباعاً كما قال ثمامة)[٣] وللقاضي عبد الجبار كلام مطول يرد به على أصحاب المعارف ويبطل به نظريتهم القائلة بأن

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٥ .

(٢) ومن أصحاب المعارف أيضاً :

١ ـ أبو علي الأسواري (٢٤٠ هـ) : هو عمرو بن قائد وكان من أصحاب أبي الهذيل وأعلمهم وأخذ عنه النظام (انظر فرق وطبقات المعتزلة ص ٧٧ ـ ٧٨) .

٢ ـ أبو القاسم البلخي : هو أبو القاسم عبد اللّه بن أحمد بن محمود البلخي الكعبي وهو من معتزلة بغداد لأخذه عن أبي الحسين الخياط ونصرته لمذهب البغداديين وهو رئيس نبيل غزير العلم بالكلام والفقه له مصنفات جليلة . انظر ابن المرتضى المنية والأمل ، الطبعة الثامنة ، ص ٨٨ .

(٣) الملل والنحل ـ تحقيق محمد سيد كيلاني ، بيروت (١٩٨٢ م) ، جـ ١ ، ص ٧٥ .

معرفة اللّه ضرورية ، وذلك تمهيداً لإثبات مذهب جمهور المعتزلة القائل بأن النظر ـ بمعنى البحث العقلي ـ هو أول الواجبات وهو الطريق المطلوب لاكتساب معرفة اللّه تعالى[1] .

٤ ـ مفهوم العقل عند المعتزلة :

ربما كان أبو الهذيل العلاف (١٣٥ هـ ـ ٢٣٥ هـ) هو أقدم معتزلي تحدث عن العقل وعن معناه ، وقد روى لنا الأشعري مذهبه في هذه القضية فقال : (ووصفوا العقل فقالوا : منه علم الاضطرار الذي يفرق الإنسان به بين نفسه وبين الحمار وبين السماء وبين الأرض وما أشبه ذلك . ومنه القوة على اكتساب العلم ، وزعموا أن العقل الحسي نسميه عقلاً بمعنى أنه معقول ، وهذا قول أبي الهذيل)[2] فالعقل عند أبي الهذيل اسم لمسميات ثلاثة :

الأول : العلوم الضرورية أو (علم الاضطرار) وقد فسره أبو الهذيل بأنه العلم الذي على أساسه يستطيع الإنسان أن يفكر تفكيراً سليماً ، فبناءً على ذلك العلم يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره ، وبناءً على ذلك العلم يميز الإنسان نفسه ويميز غيره ، ولا شك أن أبا الهذيل يقصد من علم الاضطرار القضايا الضرورية الموجودة في فطرة الناس . ويتضح ذلك من مثاله الذي ضربه لعلم الاضطرار فقد مثل له بقانون الهوية وهو الذي على أساسه يفرق الإنسان بين نفسه وبين غيره . وبناءً على ذلك يكون المعنى الأول للعقل ـ عند أبي الهذيل ـ أنه القضايا الضرورية التي تمثل الأسس الأولى للتفكير عند الإنسان . .

أما المعنى الثاني للعقل فهو : هذه القوة التي يتمكن بها الإنسان من اكتساب العلوم والمعارف النظرية ، ثم يأتي المعنى الثالث للعقل وهو : التسوية بين معنى العقل ومعنى الحس ، وهذا يعني أن الحس عند أبي الهذيل يسمى عقلاً ولكن باعتبار أن العقل يعقل الحس وأن الحس معقول ومدرك بالعقل ، وكأن الحس عند أبي الهذيل هو إدراك العقل للمحسوسات وبالتالي يسميه عقلاً . غير أن تسمية الحس عقلاً تسمية غير مفهومة ، وقد تحير بعض الباحثين ـ بحق ـ في هذه التسمية ، فقال : (ولا أدري ماذا يريد أبو الهذيل بإطلاقه العقل على الحس بمعنى إمكان معقوليته ! هل يريد الرد

---

(١) انظر المغني ١٢ ، ٢٠٦ ـ ٣٢٣ وشرح الأصول الخمسة ٥٢ ـ ٥٧ .

(٢) مقالات الإسلاميين ، تحقيق هـ . ريتر ، إستامبول (١٩٢٩ م) ، جـ ٢ ، ص ٤٨٠ .

على من يقول من فلاسفة اليونان وهو هرقليطس . . . (إن الأشياء في تغير متصل) وإذا كانت الأشياء في تغير متصل فلا تكون ثابتة ، وإذا لم تكن ثابتة لا يمكن تعقلها ؟ أو أنه يريد الرد على من يعتقد ما اعتقده غرغياس السوفسطائي من أنه ليس هناك شيء موجود ، وإذا كان هناك شيء موجود فإن الإنسان قاصر عن إدراكه ، وإذا فرضنا أن إنساناً أدركه فلن يستطيع أن يبلغه لغيره ، وعلى ذلك لا يمكن أن يعقل الإنسان هذا الموجود المحسوس ولا يمكنه أن يجعل غيره يعقله)[1] .

ثم قال بعد ذلك : (وعلى كل حال لا بد أن يكون أبو الهذيل قد قصد بقوله : (أن الحس يمكن معقوليته ، الرد على الفكرة التي تنكر تعقله ولا شك أن أصل هذه الفكرة من فلاسفة اليونان ، وهذا من أسباب التأثير الفلسفي في أبي الهذيل)[2] .

وبرغم أن أبا علي الجبائي (٢٣٤ هـ ـ ٣٠٣ هـ) كان يعظم أبا الهذيل ويعجب بآرائه حتى قيل عنه أنه (ما كان في الدنيا ـ بعد الصحابة ـ أعظم من أبي الهذيل عنده ، إلا من يكون أخذ عنه كواصل وعمرو)[3] .

برغم ذلك فإن أبا علي الجبائي لم يوافق أبا الهذيل في تعريفه للعقل إلا موافقة جزئية ، فالعقل عند أبي عليّ هو (العلوم الضرورية) وتفسير أبي عليّ لهذه العلوم يقترب كثيراً من تفسير أبي الهذيل لعلم الاضطرار ، ويتضح ذلك أيضاً من تمثيله للعلوم الضرورية بقوله : (كنحو تفكر الإنسان إذا شاهد الفيل أنه لا يدخل في خرق إبرة بحضرته فنظر في ذلك وفكر فيه حتى علم أنه يستحيل دخوله في خرق إبرة وإن لم يكن بحضرته)[4] ونفهم من كلام أبي عليّ عن العقل أنه يقصد به أيضاً القضايا الضرورية ولكن مع إضافة بسيطة هي : تعميم الحكم بهذه القضايا وعدم الاقتصار على حكمها في المشاهدات فقط ويذهب أبو علي إلى أن هذه العلوم التي سماها عقلاً موجودة في فطرة الإنسان ، وان احتكاكه بالأشياء ونظره فيها هو الذي يوقظ هذه العلوم في نفس الشخص ويخرجها من القوة إلى الفعل، وهذه العلوم ـ فيما يرى أبو علي ـ تنمو وتتكاثر شيئاً فشيئاً ثم تصل إلى درجة تمامها واكتمالها حين يصل الشخص إلى درجة البلوغ .

---

(١) علي مصطفى الغرابي ، أبو الهذيل العلاف ، أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة ، ط ١ مطبعة حجازي ، القاهرة (١٩٤٩ م) ، ص ٩٨ .

(٢) علي مصطفى الغرابي ، المرجع نفسه ، نفس الموضع .

(٣) القاضي عبد الجبار ، طبقات المعتزلة ، ص ٨٤ .

(٤) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٤٨١ .

وبناءً على اكتمال هذه العلوم التي يسميها عقلاً يكتمل عقل الإنسان ، ولذلك كان البلوغ أو كمال العقل شرطاً في تكليف العاقل . ولو فرضنا أن شخصاً نشأ في عزلة تامة ولم يتوفر له أن يختلط لا بالأشياء ولا بالناس ، ولم يتيسر له النظر فيما حوله ، فمن الجائز عند أبي علي أن يخلق اللّه لهذا الشخص عقلاً مكتملاً عند البلوغ ليصح تكليفه بعد ذلك ، يقول أبو علي : (فإذا تكاملت هذه العلوم في الإنسان كان بالغاً ، ومن لم يمتحن الأشياء فجائز أن يكمل اللّه ـ سبحانه ـ له العقل ويخلقه فيه ضرورة فيكون بالغاً كامل العقل مأموراً مكلفاً)[1] .

ولا يتفق أبو علي مع أبي الهذيل في تعريف العقل بأنه القوة على اكتساب العلم ، والمصادر التي بين أيدينا لا تمدنا بمعلومات كافية لمخالفة أبي علي لشيخه أبي الهذيل في تعريف العقل اللهم إلا قول الأشعري : (ومنع صاحب هذا القول أن تكون القوة على اكتساب العلم عقلاً . . . . والقائل بهذا القول محمد بن عبد الوهاب الجبائي)[2] .

أما القاضي عبد الجبار فإنه يبدأ تحليله لمفهوم العقل بدراسة نقدية يستعرض فيها آراء السابقين (المتقدمين) في هذا المفهوم . ولا يهمنا هنا كثيراً أن نتابع تدقيقات القاضي في رفضه لآراء السابقين عليه ، ولكن نستطيع أن نقرر أنه لا يقبل وصف العقل بأنه : جوهر أو آلة أو حاسة أو قوة إذا أريد بهذه المصطلحات معانيها العلمية المتخصصة غير أنه لا يرى بأساً من تسمية العقل بهذه الأسماء إذا كان المقصود منها أن العقل جوهر بمعنى أنه أصل العلوم ، يقول : (ولسنا نمتنع من وصف العقل بأنه جوهر إذا أريد بذلك أنه الأصل للعلوم ، وإن كان ذلك مخالفاً للغة والاصطلاح ، فإن أرادوا به هذا المعنى فقد أصابوا المعنى وأخطأوا اللفظ ، وإن أرادوا أنه بصفة الجواهر فقد دللنا على خلافه)[3] .

وأما وصف العقل بأنه آلة فإن (أراد بذلك أنه يتوصل به إلى اكتساب العلوم

---

(١) الأشعري ، المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٢) المصدر السابق ، ص ٤٨١ ، أيضاً د . عماد الدين خفاجي : مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين ، أطروحة دكتوراه ، مكتبة كلية أصول الدين ، القاهرة ، جـ ١ ، ص ٣٨ وما بعدها .

(٣) المغنى ، جـ ١١ ، ص ٣٧٧ .

والاستدلال بالأدلة فذلك مما لا يمنع منه في المعنى وإن كان القائل به مخطئاً في العبارة ، لأن الآلة من جهة التعارف في اللغة والاصطلاح لا تجري إلا على الأجسام ، وهذه العبارة وإن كانت بخلاف العرف فهي أقرب إلى أن يُتّسع بها في العقل من وصف العقل بأنه جوهر)[1] .

وكذلك يرفض القاضي وصف العقل بالحاسة (لأن الحاسة إنما يعبر بها عن جسم مبني بنية مخصوصة ، كبنية العين والأذن ، وذلك لا يصح في الأعراض ، وإن أراد بذلك أن بالعقل يتوصل إلى تحصيل العلوم عن النظر والاستدلال فيوصف لذلك بأنه حاسة تشبيهاً له بالحواس التي تدرك بها الأمور ، وتعلم عند الإدراك فقد أصاب المعنى وأخطأ في اللفظ)[2] .

وأيضاً يعترض عبد الجبار على وصف العقل بالقوة ، ويرى أن القائل بذلك ان (أراد به أنه لولاه لما صح الاستدلال والنظر على وجه يؤديان إلى العلوم فشبهه من هذا الوجه بالقدرة التي يتمكن بها من الفعل فهو مصيب في المعنى ، وإن وضع اللفظ في غير موضعه)[3] .

وإذا كان القاضي عبد الجبار لا يرتضي تعريف العقل بأنه جوهر أو آلة أو حاسة أو قوة ، فماذا يعني مفهوم العقل عنده ؟

يقول : (اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة ، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف)[4] .

والذي يغلب على ظني أن المراد من (جملة العلوم المخصوصة) في تعريف القاضي (العلوم الضرورية) والدليل على ذلك ، المنهج الذي استدل به في هذا المقام ، ودليله هنا هو (الطرد والعكس)[5] . إذ يلاحظ أن الإنسان لا يسمى عاقلاً إلا إذا كان

---

(١) المصدر السابق ، جـ ١١ ، ص ٣٧٨ .
(٢) المغني ، جـ ١١ ، ص ٣٧٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٧٩ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٧٥ .
(٥) انظر د . عماد خفاجي ، المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٤١ ، ومعنى الطرد استلزام العلة للمعلول ، أي كلما وجدت العلة وجد المعلول ، أما الانعكاس فمعناه تخلف المعلول عند تخلف العلة ، أي كلما انتفت انتفى حكمها أو أن عدم العلة مستلزم عدم حكمها (انظر في ذلك الشريف الجرجاني ـ شرح المواقف جـ ٤ ، ص ١٩٢) .

حاصلاً على هذه الجملة المخصوصة من العلوم وأنه لو فقدها لا يسمى عاقلاً مهما حصل له من أنواع العلوم الأخرى يقول : (الذي يدل على ما قلناه أنه متى يحصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلاً وإن فقد غيرها ، ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً فعلمنا بأنها العقل دون غيرها)(١) .

فماذا تعني (جملة العلوم المخصوصة) التي إذا حصلت في الإنسان كان عاقلاً ، وإذا فقدت لم يسم عاقلاً غير هذا اللون من المعارف الضرورية التي هي أساس العلم والتمييز عند الإنسان ؟

وإذا صح ما قلناه فإن القاضي في هذا التعريف متأثر ـ إلى حد بعيد ـ بمذهب شيخه أبي علي في تعريف العقل ، بل ونلمح هذا التأثر القوي في اشتراط حصول هذه الجملة المخصوصة عند الإنسان لاكتساب العلوم وللقيام بما كلف به من الأفعال .

ولا يعني القاضي عبد الجبار بقوله : (جملة من العلوم) علوماً محصورة في عدد معين ، وإنما يعني بها علوماً على صفة مخصوصة ، وكما يقول : (هي محصورة بالصفة ولا معتبر فيها بعدد)(٢) .

ويقصد بهذه الصفة ، كون العلوم المخصوصة سبباً في صحة النظر والاستدلال عند الإنسان ، وبالتالي سبباً في القيام بما كلف به من الأفعال .

وهكذا نستطيع أن نؤكد أن مفهوم العقل عند المعتزلة برغم اختلاف وجهات النظر بين أئمتهم لا يخرج عن هذه العلوم أو أسس التفكير التي على أساسها يستطيع الإنسان أن ينظر ويفكر ويستدل ، وبالتالي تتوجه إليه التكاليف الشرعية . وقد سمى المعتزلة هذه العلوم عقلاً تشبيهاً لها بالمعنى اللغوي لكلمة عقل ، لما كانت تمنع صاحبها عن ارتكاب القبائح والإخلال بالواجبات .

٥ ـ عدم جواز الخطأ على العقل :

هذا العقل الذي أوضحناه فيما سبق لا يصح عليه الخطأ ولا يتطرق إليه الفساد فيما يرى المعتزلة ، وهم يذهبون في الثقة بالعقل وعلومه إلى أبعد مدى ممكن ولدرجة أن

---

(١) المغني ، جـ ١١ ، ص ٣٧٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٦٩ .

القاضي عبد الجبار يرى أن القول بجواز الخطأ على العقل شبهة من الشبهات التي يجب دحضها . وذلك مثل الشبهة التي تقول : إن العقلاء يخطئون في الفكر وفي الفعل على السواء ، وهذا أمر متفق على جوازه ووقوعه بين العقلاء . وإذا كان الخطأ أو النقص مما يصح أن يلحق العاقل فهذا يعني أن العقل قد يقع في الخطأ ، ويلحقه النقص من هذه الجهة ، وبالتالي فلا مبرر أبداً للوثوق به ولا بالنظر الذي يترتب عليه .

والأمر عند القاضي عبد الجبار ليس على هذه الصورة ، بل إن الخطأ الذي يقع فيه العاقل وإن كان شيئاً لا ينكر إلا أنه حاصل بسبب عوارض تعرض للعقل أو بسبب دواع للنفس تحجب عن العقل حقيقة الأمر(*) ، إلا أن (ذلك لا يؤثر في صحة العقل ، كما لا يؤثر إقدام العاقل على القبيح لشهوة غالبة عليه في صحة علمه بقبح ذلك . ولو كان ما قاله السائل يوجب الطعن في العقل ، لأدى إلى أن لا يصح شيء من أفعال العاقل . . ولوجب إذا جاز عليه السهو فيما يعلمه باضطرار ، أن يؤثر ذلك في العلوم الضرورية وطرقها ، وإن لا يصح شيء من تصرفه لما لحقه الخطأ في بعضه ، وكل ذلك يبين أن سبب الخطأ غير العقل)[١] .

ومعنى ذلك أن القاضي عبد الجبار يرى أن العقل في حد ذاته لا يتطرق إليه الخطأ ، وما نراه من الأخطاء التي يتعرض لها العقلاء ما هي إلا نتيجة عوارض تعرض للعقل ، وكأن العقل عند القاضي إذا سلم من هذه العوارض فإنه لا يمكن أن يتطرق إليه الخطأ بحال من الأحوال .

ويرى بعض الباحثين : (أن ما ذهب إليه القاضي عبد الجبار من الفصل بين الخطأ والعقل أمر صعب التصور ، إذ الخطأ من العاقل أمر لا يمكن إنكاره ومرده أولاً وأخيراً إلى النظر العقلي ، وهو بهذا الوصف طريق غير آمن في مجال العقيدة ، وإلا فإننا لو سلمنا للقاضي عبد الجبار بوجهة نظره فمعنى هذا أننا ندعي العصمة للعقل)[٢] .

(*) ومما هو جدير بالذكر أن للإمام الغزالي رأياً مماثلاً لهذا الرأي ذكره في مشكاة الأنوار ، حيث يقول : (فأما العقل إذا تجرد عن غشاوة الوهم والخيال لم يتصور أن يغلط ، بل يرى الأشياء على ما هي عليه وفي تجريده عسر عظيم) مشكاة الأنوار ص ٤٧ ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي ، القاهرة ، (١٩٦٤) .

(١) المغني ، جـ ١٢ ، ص ١٥١ .

(٢) د . عماد خفاجي : المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ١٨ .

وبعد أن فرغنا من بيان معنى العقل عند المعتزلة وبيان قيمته كمصدر لليقين عندهم نتساءل الآن : هـل كان للشرع ـ أو النص ـ نفس المنـزلـة أو كـان الأمر ـ لديهم ـ على خلاف ذلك ؟

٦ ـ قيمة النص كمصدر لليقين :

إن واصلا بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) هو أقدم من نجد عنده فكراً منظماً عن العقل والشرع باعتبارهما مصدرين لليقين ، فقد ذكر أبو هلال عبد اللّه ابن سهل بن سعيد العسكري (٣٩٥ هـ) على لسان الجاحظ بأن واصلا أول من قال : (الحق يعرف من وجوه أربعة : كتاب ناطق ، وخبر مجتمع عليه ، وحجة عقل وإجماع ، وأول من علم الناس كيفية مجيء الأخبار وصحتها وفسادها)[١] .

والملاحظ لهذا النص لا يخامره أدنى شك في أن واصلا يضع الشرع على قدم المساواة مع العقل من حيث أن كلا منهما مصدر مؤد إلى اليقين ، بل هو يتفق مع بقية فقهاء أهل السنة في اعتبار أن الأصول التي تنبنى عليها العقائد والشرائع معاً هي : القرآن ، والسنة المجمع عليها ، والعقل ، وإجماع الأمة .

وبهذا نستطيع القول بأن اتهام المعتزلة بإعلاء شأن العقل على حساب الشرع اتهام لا يوجه إلى شيخ المعتزلة الأول . لأن الأسس التي أقام عليها فلسفته في البحث عن اليقين تنفي هذا الاتهام من أساسـه ، بل بلغ التشـابه بـين أصول الفقـه عند واصل ، وأصول الفقه عند أبي حنيفة مبلغاً حمل بعض الباحثين على التساؤل عن تأثر الأول بالثاني وأخذه عنه[٢] .

وأكبر الظن أن عمراً بن عبيد (١٤٤ هـ) هو المسؤول الأول عن هذه التهمة التي شاعت عن المعتزلة . فبرغم أن المصادر كلها تجمع على أنه كان من أكابر العلماء ، إلا أن كثيراً منها يصفه بأنه كان يشتم الصحابة لدرجة أن بعضهم يصفه بالكفر ، وأنه كان يغالي في إيمانه بالعقل لدرجة أنه كان يرى أن الدين هو تقرير حجة اللّه في عقول

---

(١) الأوائل ، تحقيق د . محمد السيد الوكيل ، دار البشير بمصر ، الطبعة الأولى ، (١٩٨٧ م) ، ص ٣٧٤ .

(٢) انظر د . النشار ، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام ، جـ ١ ، ص ٤٢٧ .

المكلفين[1] بل جاء في مقدمة صحيح مسلم أن عمر بن عبيد كان يكذب في الحديث ، كما نسب إليه الذهبي أنه قال حين سمع حديثاً للرسول ﷺ : «لو سمعت الأعمش يقول هذا لكذبته . . . ولو سمعت رسول اللّه ﷺ يقول هذا لرددته ، ولو سمعت اللّه يقول هذا لقلت : ليس على هذا أخذت ميثاقنا)[2] .

والذي نراه أن هذا الاتهام الخطير المتمثل في رد ما يثبت عن رسول اللّه ﷺ ، والذي ينسبه الذهبي إلى عمرو بن عبيد أمر مستبعد ومشكوك فيه كثيراً إذا ما أخذنا في اعتبارنا تدين عمرو بن عبيد وتقواه وشهادة كثير من المؤرخين بعلمه وعبادته وورعه وقد ذكره القاضي عبد الجبار في الطبقة الرابعة من طبقات المعتزلة .

وجاء في فضله أن ابن يزداد (روى بإسناده عن صالح بن عمرو بن زيد قال : كان عمرو بن عبيد من أعلم الناس بأمر الدين والدنيا قال صالح : وسئل ابن السمّاك فقيل صف لنا عمراً بن عبيد فقال : كان عمرو إذا رأيته مقبلاً توهمته جاء من دفن والديه ، وإذا رأيته جالساً توهمته أجلس للقعود ، وإذا رأيته متكلماً توهمت أن الجنة والنار لم يخلقا إلا له . وعن يحيى بن معين قال : حدثنا سفيان بن عيينة قال : قال ابن نجيح : ما رأيت أحداً أعلم من عمرو بن عبيد ، وكان رأى مجاهد وغيره ، قال الجاحظ : صلى عمرو أربعين عاماً صلاة الفجر بوضوء المغرب وحج أربعين حجة ماشياً . . . .)[3] فرجل بهذه الفضائل لا يجرؤ على أن يقول : لو سمعت الرسول ﷺ يقول كذا لرددته . . .

غير أننا نخرج من كل ذلك بقضية مجمع عليها هي : إيمان عمرو بن عبيد بالعقل ـ كمصدر لليقين ـ إيماناً مطلقاً ، وأنه يضع الأحاديث في مرتبة أقل كثيراً من مرتبة العقل في إفادة اليقين ، وأن موقفه هذا ليس تنكراً للسنة ولا تقليلاً من قدرها كما تصفه بعض كتب التراجم والطبقات ، وإنما هو الرغبة في التفتيش عن الخبر الصحيح الموثوق من نسبته إلى الرسول ﷺ ، ومن هنا رفض عمرو بن عبيد أحاديث الآحاد باعتبارها أحاديث لا تتوفر لها ضمانات الصدق التي تتوفر للحديث المتواتر ـ مثلاً ـ .

---

(١) المرجع نفسه ، ص ٤٣٩ .

(٢) ميزان الاعتدال ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت (١٩٦٣ م) ، ط ١ جـ ٣ ، ص ٢٧٨ .

(٣) القاضي عبد الجبار ، فرق وطبقات المعتزلة ، المصدر السابق ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .

ويتوسط أبو الهذيل العلاف (١٣٤ ـ ٢٢٦ هـ) في موقفه من الخبر ـ باعتباره مصدراً من مصادر اليقين ـ بين واصل وبين عمرو بن عبيد : فالخبر الذي يرويه عدد أقل من أربعة خبر غير موثوق فيه ولا يوجب حكماً عند أبي الهذيل ، والخبر الذي يرويه عدد أكثر من أربعة وأقل من عشرين قد يحدث العلم اليقيني به وقد لا يحدث .

أما الخبر الذي يرويه عدد أكثر من عشرين فهو خبر حجة وموثوق به وموصل إلى اليقين ، يقول البغدادي : (ومن فضائحه قوله أن الحجة من طريق الأخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الأنبياء عليهم السلام وفيما سواها لا تثبت بأقل من عشرين نفساً فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر . . . وزعم أن خبر ما دون الأربعة لا يوجب حكماً ، ومن فوق الأربعة إلى العشرين يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم بخبرهم وخبر العشرين إذا كان فيهم واحد من أهل الجنة يجب وقوع العلم منه لا محالة)[١] .

ويمثل النظام (٢٣١ هـ) علامة بارزة على طريق اتهام المعتزلة بإنكار حجية الأخبار ، فقد أجمعت المصادر أو كادت تجمع على أنه أنكر أن تكون أحاديث الآحاد مصادر تفيد اليقين بل نجد أن الأحاديث المتواترة أيضاً قد لقيت عند النظام ـ فيما تنسبه إليه مصادر الخصوم ـ هذا الإنكار ، أي أن الأحاديث المتواترة لا تفيد اليقين ، شأنها في ذلك شأن أحاديث الآحاد ، وقد نقل عن النظام أنه كان يقول : (يجوز أن تجتمع الأمة على الخطأ فإن الأخبار المتواترة لا حجة فيها لأنها يجوز أن يكون وقوعها كذباً)[٢] .

وكان النظام لا يرى فرقاً بين الطريق الذي ثبت منه حديث الآحاد ، والطريق الذي يثبت منه الحديث المتواتر ، فإذا كان السبب الذي من أجله يُرَد الحديث الذي ينفرد بروايته شخص واحد هو تجويز الكذب وتجويز الخطأ على هذا الشخص فإن هذا التجويز محتمل أيضاً ووارد بالنسبة لرواة الحديث المتواتر .

ومعنى ذلك أن الكثرة ـ فيما يرى النظام ـ ليست دلالة عقلية على اليقين ولا على

---

(١) الفرق بين الفرق ، ص ١٠٩ ـ ١١٠ .

(٢) عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ط ٣ ، (١٩٨١) ، ص ١٢ .

وانظر كتاب الملل والنحل ، عبد القاهر البغدادي ، تحقيق د . ألبير نصري ، دار المشرق ، بيروت (١٩٧٠ م) ، ص ٩٨ .

وانظر أيضاً فخر الدين الرازي ، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، ص ٣٣ .

الحق ، فالذي يجوز على الشخص الواحد منفرداً يجوز كذلك على الجماعة التي تتكون من أشخاص كل منهم يصح عليه الخطأ والكذب .

ومن هنا جاء اتهام ابن الراوندي للنظام بأنه كان يزعم أن الأمة بأسرها يجوز عليها الاجتماع على الخطأ والضلال[1] ، وقد حكى عن النظام أنه قال :(قد يجوز أن يجمع المسلمون جميعاً على الخطأ ، قال : ومن ذلك إجماعهم على أن النبي ، ﷺ ، بعث إلى الناس كافة دون جميع الأنبياء وليس كذلك ، وكل نبي في الأرض بعثه الله تعالى فإلى جميع الخلق بعثه ، لأن آيات الأنبياء لشهرتها تبلغ آفاق الأرض ، وعلى كل من بلغه ذلك أن يصدقه ويتبعه ، فخالف الرواية عن النبي ﷺ ، أنه قال : بعثت إلى الناس كافة وبعثت إلى الأحمر والأسود ، وكان النبي يبعث إلى قومه[*] . وأوّل الحديثَ ، وفي مخالفة الرواية وَحْشة ، فكيف بمخالفة الرواية والإجماع لما استحسن)[2] .

هكذا تجمع المصادر كلها ـ تقريباً ـ على اتهام النظام بإنكار حجية الأحاديث ، ولدرجة أن الدكتور أحمد أمين قد قرر أن النظام (كان شديد الجرأة على المحدثين ، قليل الإيمان بصحة الحديث ولا يكاد يؤمن بأصل إلا القرآن والعقل)[3] .

كما تتفق المصادر أيضاً في اتهام النظام بإنكار حجية الإجماع ، وهذا أمر يتسق تمام الاتساق مع فلسفة النظام في إنكار قيمة (الكثرة) أو العدد الكثير سواء فيما يتعلق بحديث التواتر ، أو فيما يتعلق بإجماع المسلمين على قضية معينة ، وفي نصوص ابن الراوندي وابن حزم والبغدادي التي أوردناها سلفاً ما يدل دلالة قاطعة على أن النظّام كان ينكر حجية الإجماع ، وكان يجوّز أن يجمع المسلمون كلهم على الخطأ .

إلا أننا نجد على الوجه الآخر دفاعين عن النظام ينفيان عنه هذا الاتهام : الدفاع الأول نجده في كتاب الانتصار للخياط وهو بصدد الرد على مزاعم ابن الريوندي التي زعم فيها أن النظام كان يرى (أن أمة محمد ﷺ ، بأسرها قد يجوز عليها

---

(١) انظر الخياط ، الانتصار ، ص ٥١ .

(*) أخرجه مسلم في صحيحه ، انظر صحيح مسلم بشرح النووي ، المطبعة المصرية بالأزهر ، ط ١ ، (١٩٢٩ م) ، جـ ٥ ، ص ٣ ، كتاب المساجد .

(٢) تأويل مختلف الحديث ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ١٦ .

(٣) ضحى الإسلام ، جـ ٣ ، ص ١١٦ ـ ١٢٦ .

الاجتماع على الضلال من جهة الرأي والقياس لا من جهة التنقل عن الحواس) يقول الخياط : (هذا غير معروف عن إبراهيم ، وإنما حكاه عنه عمرو بن بحر الجاحظ فقط ، وقد أغفل في الحكاية عنه ، وهذه كتبه تخبر بخلاف هذا الخبر)[1] .

أما الدفاع الثاني فقد قام به الدكتور أبو ريدة معتمداً في ذلك على نص للأشعري يقول فيه : (. . . فقال النظام على السامع أن يقف في عمومه حتى يتصفح القرآن والإجماع والأخبار ، فإذا لم يجد للخبر تخصيصاً في القرآن ولا في الإجماع ولا في الأخبار ولا في السنة قضى على عمومه)[2] ثم يضيف الدكتور أبو ريدة قائلاً : (ولعل في هذا الذي يحكيه الأشعري ما يهدم التهم الكثيرة التي وجهت للنظام في أمر الأخبار وفي أمر الحديث والإجماع ، وما يدل على نزعته إلى التثبت)[3] .

والذي نميل إليه هو أن الأمر المقطوع به من خلال هذا التضارب هو اعتماد النظام على القرآن كمصدر من مصادر الأدلة السمعية التي تفيد اليقين . أو كما يقول بعض الباحثين أن ما ارتضاه النظام (من مصادر الأدلة السمعية هو القرآن إذا أخذنا بوجهة نظر المصادر التي نفت رضاه ببقية المصادر . أو القرآن والخبر المتواتر والإجماع إذا أخذنا وجهة النظر الأخرى ويكون في ذلك متابعاً لشيخ المعتزلة الأول)[4] .

أما عن القاضي عبد الجبار فإن موقفه من النص واضح وضوحاً لا لبس فيه . ذلك أن القاضي يرى أن النص مصدر يفيد اليقين ، وهو لا يقل شأناً عن العقل في إفادة اليقين وتحصيله .

والنص ـ عند القاضي ـ لا يقتصر فقط على القرآن الكريم ، وإنما يشمل السنة أيضاً ، بل نجد أن (الإجماع) عند القاضي يأخذ نفس هذه المرتبة ، إذ يعتبره مصدراً من مصادر اليقين . وهكذا تعود للأدلة السمعية قيمتها ـ كطرق موصلة لليقين ـ على يد القاضي عبد الجبار ، يقول : (. . . فاعلم أن الدلالة أربعة : حجة العقل والكتاب والسنة والإجماع ، ومعرفة اللّه تعالى لا تنال إلا بحجة العقل)[5] .

---

(١) الانتصار ، ص ٥١ .
(٢) مقالات الإسلاميين ، ص ٢٧٦ .
(٣) إبراهيم بن سيار النظام ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ، (١٩٤٦ م) ، ص ١٧ .
(٤) د . عماد خفاجي ، المرجع السابق ، ص ٢٨ .
(٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ .

وينبغي أن نشير إلى أن المتفحص في فلسفة القاضي حول اعتبار الدلائل السمعية مصادر لليقين يجد علاقة قوية بين موقفه هذا وبين نظرته إلى طبيعة العلاقة بين العقل والنص ، هذه العلاقة حسبما يقرر القاضي لا يمكن أن تختلف أو تتناقض ، لأن المصدر الذي نصب أدلة العقل هو نفسه المصدر الذي نصب أدلة الشرع ، فإذا كان مصدر الدلالتين واحداً فمن غير المعقول في هذه الحالة أن تختلف إحدى الدلالتين عن الأخرى أو تتناقض معها ، ومن هنا كان علينا إذا رأينا خلافاً ظاهرياً بينهما أن نبحث عن تأويل للنص يجعله متفقاً مع العقل ، وبحيث لا نجد بينهما في نهاية المطاف تعارضاً أو تناقضاً ، يقول القاضي : (إن دليل العقل إذا منع من شيء فالواجب في السمع إذا ورد ظاهره بما يقتضي ذلك أن نتأوله ، لأن الناصب لأدلة السمع هو الذي نصب أدلة العقل فلا يجوز فيهما التناقض)[1] .

من هنا كانت فلسفة القاضي تعتمد على الشرع كما تعتمد على العقل ، ويصبح الشرع متساوياً مع العقل في الاعتماد عليه كدليل مفيد لليقين . غير أن القاضي يضع العقل في ترتيبه السابق لأصول الأدلة في موضع يسبق الشرع ، وهذا تأكيد منه على مكانة العقل كأصل للقرآن والسنة والإجماع ، ولا يعني ذلك أن العقل أثبت من النص أو أكثر حجية منه ، وإنما يعني أن العقل هو الطريق الذي يوصلنا إلى الشرع ، وفهم الشرع لا شك في أنه مرحلة تالية تجيء بعد مرحلة العقل ، إذ لا يدرك الشرع إلا بالعقل ، ولا يثبت الشرع إلا بعد ثبوت العقل ، ومن هذا المنظور كان العقل أصلاً والشرع فرعاً ، أو نقول : أن الشرع مترتب على العقل ومتوقف عليه .

وقد توقع القاضي أن يثير هذا الترتيب شيئاً من التعجب عند من يقصر أصول الأدلة على الكتاب والسنة والإجماع ولا يرى العقل أصلاً من هذه الأصول ، أو عند من يعتبر العقل واحداً من هذه الأصول لكنه يضعه في مرتبة تالية لمرتبة النص ، يقول القاضي في ذلك : (وقد يتعجب من هذا الترتيب من يرى أن الأدلة هي الكتاب والسنة

---

(١) المغني ، جـ ١٣ ، ص ٢٨٠ .

ولا يختلف المعتزلة عن متأخري الأشاعرة في هذا الاتجاه ، أعني اتجاه تأويل الشرع إذا خالف في ظاهره العقل ، وهذا ما يعرف بقانون التأويل عند الأشاعرة ، انظر في ذلك على وجه الخصوص ما يقوله الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد : (وأما ما قضى العقل باستحالته فيجب فيه تأويل ما ورد السمع به ، ولا يتصور أن يشتمل السمع على قاطع مخالف للمعقول) ، القاهرة ، (١٩٦٢ م) ، ص ١٠٨ .

والإجماع فقط ، ومن يظن أن العقل وإن كان يدل على أمور فهو مؤخر . . ليس الأمر كذلك ، لأن اللّه تعالى لم يخاطب إلا أهل العقل ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والإجماع ، فهو الأصل في هذا الباب)[1] .

وإذن فالعقل أصل للكتاب ، بمعنى أن معرفة الكتاب متوقفة على ثبوت العقل أولاً ، لا بمعنى أن العقل أثبت من الكتاب ، فلولا العقل لما أمكن أن يعرف الكتاب ولا حجية الكتاب ، ومن باب أولى أن يقال : لولا العقل لما عرفت حجية السنة ولا حجية الإجماع ، وهذا هو ما عناه القاضي في موضع آخر ـ وبوضوح تام ـ بصدد بيان ترتيب الأدلة ، حيث قال (أولها : دلالة العقل ، لأن به يميز بين الحسن والقبيح ، ولأن به يعرف أن الكتاب حجة ، وكذلك السنة والإجماع)[2] .

والدليل على أن العقل ـ عند القاضي ـ أصل للكتاب بهذا المعنى الذي أوضحناه قوله بعد ذلك : (وإن كنا نقول أن الكتاب هو الأصل ، من حيث أن فيه التنبيه على ما في العقول ، كما أن فيه الأدلة على الأحكام)[3] .

وإذن فبين العقل والكتاب علاقة متبادلة تجعل من كل منهما أصلاً للآخر ، ولكن من زاويتين مختلفتين : فالعقل أصل للكتاب من زاوية أن الأول أساس للثاني أي : إن العقل ضرورة لا مفر منها لفهم الكتاب وإدراك أدلته وأحكامه ، والكتاب أصل للعقل بمعنى أن الكتاب بعد أن يثبت بالعقل يصبح أصلاً ينبه العقل ويدله ويرشده هذا من ناحية ، ومن ناحية ثانية ، فإن الكتاب يكون أصلاً باعتبار ما يشتمل عليه من أدلة وأصول تؤخذ منها الأحكام .

وهكذا يكون كل من العقل ومن الكتاب أساساً للآخر وضرورة له ، بل إن كلا منهما مكمل للثاني ومتمم له ، وهذا هو الاتساق التام الذي أشرنا إليه في فلسفة القاضي حول العلاقة بين العقل والكتاب ، أو بين العقل والوحي بشكل عام ، وهو اتساق يجعل من النص مصدراً للدلالة يقف على قدم المساواة مع العقل ، فإذا كان الدليل العقلي حجة لا يتطرق إليها الخطأ فالنص حجة لا يتطرق إليها الخطأ كذلك ،

---

(١) فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ١٣٩ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الموضع .

(٣) المصدر نفسه ، نفس الموضع .

وما يفيده النص يتساوى في درجة اليقين مع ما تفيده حجة العقل ، لا فرق بينهما في هذا الوجه أبداً .

يقول القاضي : (ومتى عرفنا بالعقل إلهاً منفرداً بالإلهية وعرفناه حكيماً ، يعلم من كتابه أنه دلالة ، ومتى عرفناه مرسلاً للرسول ومميزاً له بالأعلام المعجزة من الكذابين علمنا أن قول الرسول حجة ، وإذا قال ﷺ : «لا تجتمع أمتي على خطأ ، وعليكم بالجماعة علمنا أن الإجماع حجة)[1] .

إن هذا النص يكشف ـ في وضوح ـ عن حجية العقل وحجية الشرع ، وقد تمثلت حجية العقل في كون العقل طريقاً أو أصلاً في الدلالة على الإله الحق ، وفي الدلالة على توحيدة ، كما تمثل أيضاً في دلالة العقل على صدق الرسول ، وبالتالي في الدلالة على أن قوله حجة ، أما حجية النص فإنها تتمثل هنا في استنباط حجية الإجماع من قوله ﷺ : «لا تجتمع أمتي على خطأ» ومن قوله : «عليكم بالجماعة» .

هكذا تكون أصول الأدلة ـ فيما يرى القاضي ـ العقل والكتاب والسنة والإجماع ، وإذا كنا قد عرفنا العلاقة بين الأصل الأول والأصل الثاني ، فماذا عن الأصل الثالث الذي هو السنة ؟

إن القاضي يتحدث عن هذا الأصل حديثاً واضحاً أيضاً ، فالسنة الصحيحة الثابتة عن النبي ﷺ حجة وأصل من أصول الأدلة ، والسنة التي تكون حجة في نظر القاضي هي الأحاديث المتواترة فقط ، لأن أحاديث الآحاد أو خبر الواحد لا يعتبر عنده حجة في مجال الاعتقاد ، وقد منع القاضي أن يسمى خبر الواحد علماً .

وهكذا يكون الحديث المتواتر ـ في نظر القاضي ـ في مرتبة القرآن الكريم من حيث حجيته وإفادته اليقين ، ومرجع ذلك إلى أن قول النبي ﷺ لا يصح أن يكون كذباً ، لأن المعجزة قد دلت دلالة عقلية على أن النبي صادق ومعصوم من الكذب فمن

---

(١) المصدر السابق ، نفس الموضع .

والحديث أخرجه الترمذي في سننه ، كتاب الفتن ، باب ما جاء في لزوم الجماعة ، جـ ٤ من الكتب الستة ـ تحقيق إبراهيم عطوة ـ ص ٤٦٦ ، قال الترمذي : هذا حديث غريب من هذا الوجه ، وأخرجه ابن ماجه في سننه ، كتاب الفتن ، باب السواد الأعظم ، بلفظ : إن أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم اختلافاً فعليكم بالسواد الأعظم ، انظر ص ١٣٠٣ ، جـ ٢ من الكتب الستة .

هذه الزاوية يعتبر الحديث المتواتر أو الحديث الثابت عن النبي ﷺ بمنزلة خبر الله تعالى، لأن احتمال الكذب منفى ـ عقلاً ـ عن كل منهما، يقول القاضي: (... فأما خطاب الرسول ﷺ، فكخطابه عز وجل في أنه يجب أن ينفى عنه ما قدمناه من الكذب والتعمية، أو أن يكون واقعاً عن وجه منفر، لأن المعجز قد صيّر خطابه بمنزلة خطابه عز وجل، فما يجب أن ينفى عن خطابه تعالى يجب كونه منفياً عنه.

من حيث ثبت أن الحكيم لا يرسل الرسول وغرضه بإرساله البيان والتعريف ويعلم أنه يكذب عليه أو يعمّى أو يحرف أو يكتم أو ينفر. ومتى علم من حاله انتفاء جميع هذه الوجوه عنه صح الاحتجاج بسنته)(١).

ومن هذه الزاوية، أعني زاوية ثبوت الخبر عن النبي أصبح حديث الآحاد في مرتبة أقل بكثير من مرتبة الحديث المتواتر، لأن حديث الآحاد لا تتوافر له ميزة الحديث المتواتر وهي كونه خبراً ثابتاً عن المعصوم، ومن هنا لا يكون حديث الآحاد طريقاً إلى العلم، لأن كل واحد من رواة حديث الآحاد يجوز عليه الكذب أو الغلط، وقد كان حديث الآحاد مستنداً قوياً استند إليه القاضي وهو يرد كثيراً من قضايا المذهب الأشعري في باب الرؤية مثلاً ذاكراً أنها مما ثبت عن طريق أحاديث الآحاد، وهي لا تفيد علماً في باب العقائد، يقول القاضي: (إن جميع ما رووه وذكروه أخبار آحاد، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم، لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به، ويصح كونه كاذباً فيه. ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه، لأنا لا نأمن بالاقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذباً. وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين)(٢).

ويؤخذ من هذا النص أيضاً أن التفرقة بين الحديث المتواتر وحديث الآحاد قاصرة فقط على ميدان الاعتقاد، أما ميدان العمل وهو الذي سماه القاضي: (فروع الدين) فإن الاتفاق قائم على جواز الأخذ بحديث الآحاد في هذا المجال شأنه في ذلك شأن الحديث المتواتر، ودليله على ذلك: (ما ثبت عن الصحابة أنهم كانوا يعملون

---

(١) متشابه القرآن، تحقيق د. عدنان زرزور، دار التراث بالقاهرة، (١٩٦٩ م)، القسم الأول، ص ٣٣.

(٢) المغني، جـ ٤، ص ٢٢٥.

بخبر الواحد أو الاثنين كما كانوا يعملون بالمتواتر وبالمسموع من الرسول ﷺ)[1] .

أما في مجال العقائد فإن القاضي يستبعد حديث الآحاد استبعاداً تاماً ويرى أنه (لا يحل للراوي في هذا الباب أن يقول : قال رسول اللّه ، بل يجب أن يقول : روى عن رسول اللّه ﷺ ، وخبرنا عن رسول اللّه ، وحكى لنا عن رسول اللّه ، إلى ما يجرى مجراه)[2] .

وبعد أن عرضنا أقوال المعتزلة في موضوع العقل والنص نستطيع أن نلخص موقفهم فيما يلي :

أولاً : لا نزاع بين المعتزلة جميعاً في أن العقل أصل من أصول الأدلة ومصدر من مصادر اليقين إن لم يكن هو الأصل الأول في هذا الموضوع .

ثانياً : لا نزاع بينهم أيضاً في أن القرآن الكريم أصل من أصول الأدلة .

وقد اختلفت عباراتهم في كون العقل أصلاً للكتاب ، أو كون الكتاب أصلاً للعقل .

ثالثاً : النص ممثلاً في السنة كان محل أخذ ورد بين أئمة المعتزلة ، فبينما اشتهر عن النظام إنكاره لحجية السنة ، متواترة وآحادا، إذ بالقاضي عبد الجبار يعترف بالحديث المتواتر أصلاً ويساويه بالقرآن الكريم من حيث الحجية واليقين .

وإذا استثنينا النظام ومن سار على دربه ، في موقفه من السنة النبوية ، فإن المعتزلة لا يخرجون عن الاتجاه الذي ارتضاه جمهور المسلمين وهو القول بأن العقل ، والكتاب ، والسنة ـ بمعنى الحديث المتواتر ـ أصول للدلالة وحجج في النظر والاستدلال[3] .

٧ ـ الأصول العقدية المعتمدة على العقل ، والأصول المعتمدة على النص :

وبعد ذلك هل يعتمد المعتزلة في إثبات أصولهم الخمسة على العقل والنص معاً أو أن لكل منهما مجالاً يختص به في إثبات هذه الأصول ؟

---

(١) المصدر السابق جـ ١٧ ، ص ٣٨٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٨٣ ـ ٣٨٤ .

(٣) انظر د . عماد خفاجي ، مناهج التفكير ، ص ٢٩ .

وللإجابة عن هذا التساؤل يرى المعتزلة أن الأصول الخمسة عندهم تنقسم بهذا الاعتبار إلى أقسام ثلاثة : قسم يثبت بالعقل فقط ، وقسم يثبت بالنص فقط ، وقسم يشترك في إثباته النص والعقل(*) .

أما القسم الأول : وهو الذي يثبت بالعقل فقط فهو التوحيد والعدل .

ومعنى ذلك أن معرفة اللّه تعالى بتوحيده وعدله أمر لا يثبت إلا من طريق العقل فقط ، ولا دخل للشرع أو النص في إثبات هذين الأصلين أبداً ويرجع ذلك إلى أن :

العقل في هذين الأصلين ـ عند المعتزلة ـ أصل للنص ، والنص فرع عنه وإذا كان الفرع لا يصح أن يكون دليلاً على الأصل ، فكذلك السمع لا يصح أن يكون دليلاً على التوحيد والعدل ، يقول القاضي عبد الجبار : (بيان هذا أن الكتاب إنما ثبت حجة متى ثبت أنه كلام عدل حكيم لا يكذب ولا يجوز عليه الكذب ، وذلك فرع على معرفة اللّه تعالى بتوحيده وعدله ، وأما السنة فلأنها إنما تكون حجة متى ثبت أنها سنة رسول عدل حكيم)(١) .

وإذن فالعلة التي يستند إليها المعتزلة في توقف التوحيد والعدل على دلالة العقل فقط هي اعتماد النص وتوقفه ـ كدلالة ـ على ثبوت إلّه واحد عادل أولاً ، لأنه ما لم يتم إثبات إلّه واحد عدل فإن النص يفقد أهميته كدليل أو كبرهان ، وبيان ذلك ـ فيما يرى المعتزلة ـ : إن النص خبر من الأخبار ، والأخبار في ذاتها لا تحمل دليلاً على صدقها أو كذبها ، بل هي تحتمل الصدق كما تحتمل الكذب سواء بسواء . وإنما تستمد الأخبار صدقها من صدق قائلها ، فإذا عرفنا أن هذا القائل لا يكذب ولا يضلل عرفنا أن أخباره صادقة ، ونفس هذا المعنى ينطبق عند المعتزلة على القرآن الكريم . ذلك أن معرفة أن القرآن صدق لا يمكن أن تحصل إلا بعد أن تسبقها معرفة أن اللّه تعالى واحد عدل بمعنى أنه لا يفعل القبيح أي لا يكذب ولا يضلل ، وما لم تتم هذه المعرفة أولاً لا نستطيع أن نعرف صدق القرآن بعد ذلك . لأن تجويز الكذب على اللّه تعالى أو تجويز فعل القبيح من جانبه يفتح الباب لاحتمال الكذب في أخباره تعالى ، ومن هنا فقد شنع

(*) قارن في ذلك أيضاً تقسيماً مشابهاً لدى الغزالي في الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٠٧) : (ما لا يعلم بالضرورة ينقسم إلى ما يعلم بدليل العقل دون الشرع وإلى ما يعلم بالشرع دون العقل وإلى ما يعلم بهما . . . وإلخ) .

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٨ ـ ٨٩ .

القاضي على المجبرة في قولهم بجواز فعل القبيح عليه تعالى بأنهم لا يمكنهم مع هذا الافتراض أن يبرهنوا على صدق القرآن الكريم لا عقلاً ولا سمعاً ، يقول القاضي : (. . . ولذلك قلنا : إن المجبرة إذا جوزت عليه عز وجل أن يفعل القبيح لا يمكنها المعرفة بصدقه عز وجل ، لا من جهة العقل ولا من جهة السمع)[1] .

من هذا المنطلق تكون معرفة اللّه تعالى أصلاً يتفرع عنه صدق الكتاب أي : دلالته وحجيته ، وتصبح دلالة الكتاب فرعاً متوقفاً على ثبوت معرفة اللّه تعالى .

وبعبارة أخرى : وجه حجية النص لا يتضح إلا بعد ثبوت أصل التوحيد وأصل العدل ، فلا يصح والحالة هذه أن يستدل بالنص على هذين الأصلين ، لأن الاستدلال به عليهما في هذه الحالة استدلال بالفرع على الأصل وهذا ما يعنيه القاضى بقوله : (فإن قال : ومن أين أن صحة القرآن لا تعلم إلا بعد معرفة اللّه ؟ قيل له : لأن الخبر لا يعلم بصيغته أنه صدق أو كذب ، حتى إذا علم حال المخبر صح أن نعلم ذلك ، وقد علمنا أن ما أخبر جل وعز عنه في القرآن لم يتقدم لنا العلم بحال مخبره ، فيجب أن لا يعلم أنه صدق إلا بعد العلم بحال المخبر وأنه حكيم)[2] ويقول القاضي بعد ذلك : (فإن قال ومن أين أن وجه دلالته لا تعلم إلا بعد معرفة اللّه تعالى ؟ قيل له : لأنه إنما يدل بأن يصدر من حكيم لا يجوز أن يختار الكذب والأمر بالقبيح ، ومتى لم يكن فاعله بهذه الصفة لم يعلم وجه دلالته ، فيجب أن يعلم أولاً أنه عز وجل حكيم لا يختار القبيح ، حتى يصح أن يستدل بالقرآن على ما يدل عليه ، وذلك يمنع من أن يستدل به على إثباته تعالى وإثبات حكمته)[3] .

وهناك سبب آخر وراء منع الاستدلال بالكتاب على التوحيد والعدل عند المعتزلة ، وهذا السبب هو : الوقوع في الدور المستحيل ، وبيان ذلك : أن الكتاب يعتمد في كونه دليلاً على معرفة اللّه الواحد العدل كما أوضحه القاضي في النص وهذا يعني أن الكتاب متوقف في إثباته على التوحيد ، فإذا جوزنا إثبات التوحيد بالقرآن فسوف يؤول الاستدلال إلى إثبات الألوهية بالقرآن ، وإثبات القرآن بالألوهية ، وهذا ـ لا شك ـ دور فاسد ، لأن كلا منهما سيكون ـ في هذه الحالة ـ دليلاً

---

(١) متشابه القرآن ، ص ٢ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١ ، ٢ .

ومـدلولا بالنسبة إلى الآخر . يقول القاضي : (فإذا كان المدلول أصلاً للدلالة أدى إلى أن كل واحد منهما أصل لصاحبه ، وذلك يتناقض ، فلهـذه العلة لا يجوز أن يَـدُلَّ الخطاب على التوحيد والعدل ومقدماتهما لأنا لا نعلمه دلالـة إلا بعد العلم بجميـع ذلك ، والعلم بجميعه كالوجه في كونه دلالة)(١) .

وإذا كان النص ـ كما يقول المعتزلة ـ لا يمكن أن يستدل به لا على أصل التوحيد ولا على أصل العدل فما قيمة الآيات التي جاءت في القرآن الكريم لتدل على وحدانية اللّه تعالى ونفي الشريك والشبيه عنه ، ولتدل على عدله بنفي الظلم عنه تعالى ؟

إن المعتزلة قد واجهوا هذه العقبة التي تقف في طريق قاعدتهم مبينـين أن هذه الآيات ليست عبثاً ، وإنما تأتي لتأكيد العقل وترجيحه وتقريره ، فهذه الآيات الكريمة باعتبارها مصادر سمعية لا يتعدى دورها في ميدان الاستدلال دور التأكيد على دليل العقل .

ويجب أن نعلم أن المعتزلة لا ينفون عن الآيات الدالة على التوحيد والعدل صفة الـدلالة أو الـدليل ، وإنمـا يقصرون الـدلالـة في هـذه الآيـات عـلى أضيق معـاني الاستدلال ، وهو معنى التقرير والتأكيد انطلاقاً من قاعدتهم في استقلال العقل بالدلالة على التوحيد . ومن هنا قال القاضي عبد الجبار : (ولسنا نقول فيما يدل على التوحيد : إنه ليس بدلالة ، لكنا نقول إن وجه الاستدلال به لا يصح إلا بعد معرفة اللّه تعالى ، ولذلك نصفه بأنه لطف وتأكيد وبعث على النظر والحجاج)(٢) .

وشارح الأصول الخمسة ينبه في أكثر من موضع إلى أن القاضي حين يستدل بالآيات القرآنية على نفي التجسيم أو نفي الرؤية ، أو على أن اللّه لا يخلق أفعال العباد فإنه لا يقصد من الاستشهاد بالآيات الاستدلال بمعناه الحقيقي ، وإنما كان يبغي من وراء ذلك موافقة الشرع للعقل ومساندته له . يقول شارح الأصول(*) (فوضح بهذه الجملة أنه رحمه اللّه تعالى لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما

---

(١) المغني ، جـ ١٧ ص ٩٣ .
(٢) متشابه القرآن ، ص ٣٦ .
(*) شـارح الأصول الخمسـة هو مـانكديم (٤٢٣ هـ) أحمـد بن الحسـين بن أبي هـاشم الحسيني ششـديو ، من ولـد زيد بن الحسـين ، وهو أحـد أئمة الـزيديـة ويعد من تـلامذة القـاضي عبد الجبار .

أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له)[1] .

أما ما يستقل الشرع بإثباته من أصول المعتزلة ولا مجال للعقل فيه فهو أصل المنزلة بين المنزلتين ، وهو ما يسمى عند المعتزلة بمسألة الأسماء والأحكام ، وهي (مسألة شرعية لا مجال للعقل فيها ، لأنها كلام في مقادير الثواب والعقاب ، وهذا لا يعلم عقلاً)[2] .

ومن هذا القبيل أيضاً الأحكام الشرعية التي تندرج تحت أصل (الوعد والوعيد) وما يتعلق بها ، فهذه الأحكام (إنما تعلم بالخطاب وما يتصل به ، ولولاه لما صح أن يعلم بالعقل الصلوات الواجبة ولا شروطها ولا أوقاتها ، وكذلك سائر العبادات الشرعية)[3] .

غير أن المعتزلة يختلفون في الطريق الذي يثبت به أصل الوعد والوعيد ، هل هو طريق العقل أو طريق السمع أو الطريقان معاً . فأبو الهذيل العلاف يرى أن الوعيد إنما يعلم بالسمع ، وكذلك النظام فإن (الوعيد عنده لا يعلم بالقياس وإنما يعلم بالسمع ، وكذلك الأسماء إنما تعلم أيضاً بالسمع)[4] بينما يقرر شارح الأصول الخمسة أن استحقاق العقاب يدل عليه العقل والسمع أيضاً[5] .

وكذلك يختلف المعتزلة حول أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (فذهب أبو علي إلى أن ذلك يعلم عقلاً ، وقال أبو هاشم : بل لا يعلم عقلاً إلا في موضع واحد وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم فإنه يجب عليه النهي ودفعه ، دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه ، فاما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً)[6] .

أما القاضي عبد الجبار فقد أكد دلالة النص والعقل على وجوب هذا الأصل حيث قال : (قد دلّ الكتاب والسنة والإجماع على وجوب ذلك ، فقال اللّٰه تعالى :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٥٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٨ .
(٣) متشابه القرآن ، ص ٣٥ .
(٤) الخياط ، الانتصار ، ص ٩٣ .
(٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٩ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ٧٤٢ .

﴿ لعن الذين كفروا من بني إسرائيل على لسان داود وعيسى بن مريم ، ذلك بما عصوا وكانوا يعتدون ، كانوا لا يتناهون عن منكر فعلوه ﴾[1] والأدلة على ذلك لا تحصى ، والعقل يبين أن من الإحسان أن نمنع الغير من القبيح ويكون المانع عند ذلك أقرب)[2] .

وهكذا يتفق المعتزلة جميعاً على أن التوحيد والعدل أصلان يثبتان بالعقل ولا مجال في إثباتها للسمع أبداً ، ويتفقون أيضاً على أن الأحكام الشرعية التي ترد في بقة الأصول مما تستقل به الدلالة السمعية وذلك مثل الثواب والعقاب (وما يتعلق بكيفية عذاب القبر من أنه تعالى يبعث ملكين يقال لأحدهما منكر والآخر نكير فيسألانه ثم يعذبانه أو يبشرانه حسب ما وردت به الأخبار ، فإن ذلك مما لا يهتدى إليه من جهة العقل ، وإنما الطريق إليه السمع)[3] .

أما ما تشترك فيه الدلالتان فهو أصل الوعد والوعيد وذلك على الوجه الذي بيناه في الخلاف بين أئمتهم .

---

(١) سورة المائدة ، آية : ٧٨ ـ ٧٩ .

(٢) المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ص ٢٤٨ .

(٣) انظر د . عماد خفاجي ، مناهج التفكير ، ص ٣٧ .



الفصل الثاني

العقل والنص
كمصدرين لليقين عند الإمامية

أولاً : العقل .

أ ـ النظر أول الواجبات على المكلف .

ب ـ وجوب معرفة اللّٰه تعالى لدى الإمامية .

حـ ـ معرفة اللّٰه لا تنال إلا بالعقل .

د ـ معنى العقل .

ثانياً : النص

أ ـ القرآن الكريم .

ب ـ السنة المطهرة .

أولاً ـ العقل :

أ ـ النظر أول الواجبات :

سبق أن قلنا أن النظر في معرفة اللّه تعالى باعتباره أول الواجبات ، أمر مشترك عند مفكري الإسلام جميعاً . ونضيف هنا أن الإمامية لا يخرجون في هذا الموضوع عن الإطار العام لهذه القضية ، وهو : وجوب معرفة اللّه تعالى . وقد شغل موضوع معرفة اللّه تعالى اهتمام متكلمي الإمامية منذ وقت مبكر ، وقد ألف فيه كثيرون منهم ، وتناولوه بالدارسة ، منهم : هشام بن الحكم (١٩٩ هـ)(*) وشيطان الطاق(**) وأبو سهل النوبختي والسكاك[١] .

ويصعب على الباحث تحديد البدايات الأولى في فكر الشيعة ـ بوجه عام ـ حول هذه القضية . كما يصعب عليه أيضاً أن يجد رأياً واحداً تجمع عليه كل آراء الشيعة . غير أن الأشعري قد نقل لنا في مقالاته وهو يتحدث عن الرافضة مذاهب عدة في مسألة معرفة اللّه تعالى ، نوجزها فيما يلي :

(*) هشام بن الحكم من أبرز المفكرين والمتكلمين في القرن الثاني الهجري وأشهر شخصية علمية شيعية في عصره . . وهو من أعمدة الشيعة في العلم والكلام .
(انظر الشيخ عبد اللّه نعمة ، فلاسفة الشيعة ، مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٥٦٢) .

(* *) شيطان الطاق هو محمد بن علي بن النعمان بن أبي طرفة البجلي ويعرف عند الشيعة بمؤمن الطاق . وعند سواهم بشيطان الطاق وأول من سماه بمؤمن الطاق هو هشام بن الحكم الكوفي .
وشيطان الطاق من شخصيات الكلام البارزة في منتصف القرن الثاني الهجري ومن رجالات الشيعة العلمية ، ذات الصلة الوثيقة بالإمام الصادق عليه السلام ، ومن تلاميذه الذين يثق بهم ويعتمد عليهم ، وهو معدود في التابعين . . وقد ظهر أبان بروز العاصفة الاعتزالية واشتداد الصراع حول عقائد ونظريات تتنازعها المرجئة والمعتزلة والخوارج والشيعة . (انظر : عبد اللّه نعمة ، فلاسفة الشيعة ، ص ٤٥٠) .

(١) انظر ابن النديم ، الفهرست ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

١ ـ مذهب جمهور الرافضة . وهؤلاء يرون : أن المعارف كلها اضطرارية ، بمعنى أن العقول كلها مضطرة إلى المعرفة اضطراراً ، وهذا المذهب يذكرنا بمذهب أصحاب المعارف من المعتزلة وعلى رأسهم الجاحظ وثمامة بن الأشرس[١] ، والشيعة القائلون بهذا الرأي يقولون : (إن النظر والقياس لا يؤديان إلى علم ، وما تعبد اللّه العباد بهما)[٢] .

٢ ـ مذهب أصحاب (شيطان الطاق) ، الذين (يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وقد يجوز أن يمنعها اللّه سبحانه بعض الخلق ، فإذا منعها بعض الخلق وأعطاها بعضهم كلفهم الإقرار مع منعه إياهم المعرفة)[٣] .

٣ ـ مذهب أصحاب هشام بن الحكم (١٩٩ هـ) ، وهم (يزعمون أن المعرفة كلها اضطرار بإيجاب الخلقة ، وإنها لا تقع إلا بعد النظر والاستدلال ، يعنون بما لا يقع منها إلا بعد النظر والاستدلال العلم باللّه عز وجل)[٤] .

٤ ـ مذهب القائلين بأن (المعارف ليس كلها اضطراراً ، والمعرفة باللّه يجوز أن تكون كسباً ويجوز أن تكون اضطراراً ، وإن كانت كسباً أو كانت اضطراراً فليس يجوز الأمر بها عل وجه من الوجوه ، وهذا قول الحسن بن موسى)[٥] .

٥ ـ مذهب من يزعم أن النظر والقياس يؤديان إلى العلم باللّه ، وأن العقل حجة إذا جاءت الرسل ، فأما قبل مجيئهم فليست العقول دلالة ما لم يكن سنة بينة ، واعتلوا بقول اللّه عز وجل : ﴿**وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً**﴾[٦] .

٦ ـ مذهب من يرى أن النظر والقياس صحيحان ، وأنهما يؤديان إلى العلم ، وأن العقول حجة في التوحيد قبل مجيء الرسل وبعد مجيئهم[٧] .

---

(١) انظر فيما سبق ، ص ٧٧ .
(٢) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، ص ٥١ ، وأيضاً الشيخ عبد اللّه نعمة ، هشام بن الحكم ، دار الفكر اللبناني ، ط ٣ ، (١٩٨٥ م) ، ص ١٦٤ .
(٣) الأشعري ، المصدر السابق ، نفس الصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٥) الأشعري ، المصدر نفسه ، ص ٥٢ .
(٦) المصدر نفسه ، نفس الصفحة ، والآية : ١٥ من سورة الإسراء .
(٧) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

٧ ـ مذهب من يرى أن العقل قبل بعث الرسل ، لا يدل على شيء ، وكذلك لا يدل العقل على شيء بعد مجيء الرسل أيضاً .

وبناءً على ذلك لا يعلم شيء من الدين ولا يلزم فرض إلا بقول الرسل والأئمة ، والإمام بعد الرسول هو الحجة على الخلق[١] .

ومما سبق يتبين لنا أن اختلاف الشيعة ـ بشكل عام ـ حول معرفة اللّه تعالى منحصر في اتجاهين : اتجاه يرى أن المعارف كلها ضرورية بما فيها معرفة اللّه تعالى ، وأن النظر والاستدلال لا قيمة لهما في تحصيل العلم ، وأن اللّه تعالى يجوز عليه أن يمنع بعض الناس من هذه المعرفة ومع ذلك يكلفهم بالإقرار بالتوحيد ، وهذا اعتراف من أصحاب هذا المذهب بجواز التكليف بما لا يطاق .

واتجاه آخر يرى العكس وهو أن النظر والاستدلال يؤديان إلى العلم ، وأن معرفة اللّه تعالى إنما تحصل عن طريق النظر والاستدلال .

وقد وقف أصحاب هذا الاتجاه من العقل موقفاً مذبذباً ، فبينما يفرط فريق منهم في الثقة بالعقل لدرجة اعتباره حجة في التوحيد قبل الأنبياء وبعدهم ، يرى فريق آخر أن العقل لا يوجب شيئاً ولا يعلم به شيء ، وأن مصدر المعرفة هم الرسل والأئمة بعد ذلك .

ب ـ وجوب معرفة اللّه تعالى :

أما الشيعة الاثنا عشرية ـ على وجه التحديد ـ فإنهم يتفقون على وجوب معرفة اللّه تعالى ، وهم لا يقتصرون في هذا الوجوب على معرفة اللّه تعالى فقط ، بل يتفقون أيضاً على وجوب معرفة جميع أصول العقيدة عندهم ، يقول ابن المطهر الحلي : (أجمع العلماء كافة على وجوب معرفة اللّه تعالى وصفاته الثبوتية والسلبية ، وما يصح عليه وما يمتنع عنه ، والنبوة والإمامة والمعاد)[٢] ثم يقول المقداد شارحاً قول الحلي : (اتفق أهل الحل والعقد من أمة محمد ﷺ على وجوب هذه المعارف ، وإجماعهم حجة اتفاقاً : أما عندنا فلدخول المعصوم فيهم ، وأما عند الغير فلقوله ﷺ : «لا تجتمع أمتي على

---

(١) الأشعري ، المصدر السابق ، ص ٥٣ .
(٢) الباب الحادي عشر ، شرح المقداد ، تحقيق د . مهدي محقق ، طهران (١٣٦٥ هـ) ، ص ٣ .

خطأ»[1] . وهكذا يتفق الإمامية مع المعتزلة ومع الأشاعرة في القول بوجوب معرفة اللّٰه تعالى ، ولكن السؤال هنا هو : هل معرفة اللّٰه تعالى ـ فيما يرى الإمامية ـ معرفة ضرورية أو معرفة كسبية ؟

والإجابة عن هذا السؤال تتوقف على معرفة الطرق التي تؤدي لديهم ، إلى العلم وهي عندهم تتمثل في طرق أربعة :

١ ـ الضرورة مثل : العلم بأن الاثنين أكثر من الواحد وأن الشيء إما أن يكون ثابتاً أو منفياً وغير ذلك من العلوم المركوزة في عقول الناس جميعاً .

٢ ـ الحس وذلك مثل : مدركات الحواس .

٣ ـ الأخبار المتواترة مثل العلم بالبلدان والوقائع وأخبار الملوك وغير ذلك .

٤ ـ النظر والاستدلال[2] .

ويقول الإمامية أن العلم باللّٰه تعالى لا يكون ضرورياً ، لأن الضروري لا يختلف فيه العقلاء ، ومعرفة اللّٰه تعالى اختلف فيها الكثيرون . وكذلك لا تكون معرفة اللّٰه من قبيل الإدراك الحسي ، لأن اللّٰه ليس بمحسوس ، والأخبار المتواترة أيضاً لا تكون طريقاً إلى معرفة اللّٰه تعالى ، لأن الأخبار التي توجب العلم هي ما كانت مستندة إلى مشاهدة وإدراك فإذن هي راجعة إلى الإدراك الحسي (والخبر الذي لا يستند إلى الإدراك لا يوجب العلم ، ألا ترى أن جميع المسلمين يخبرون من خالفهم بصدق محمد ﷺ فلا يحصل لمخالفهم العلم به ، لأن ذلك طريقه الدليل ، كذلك جميع الموحدين يخبرون الملحدة بحدوث العالم فلا يحصل لهم العلم به لأن ذلك طريقه الدليل . فإذا بطل أن يكون طريق معرفته (تعالى) الضرورة أو المشاهدة أو الخبر لم يبق إلا أن يكون طريقه النظر)[3] ويقول الشيخ المفيد : (إن المعرفة باللّٰه تعالى اكتساب وكذلك المعرفة بأنبيائه وكل غائب ، وأنه لا يجوز الاضطرار إلى معرفة شيء مما ذكرناه ، وهو مذهب كثير من الإمامية والبغداديين من المعتزلة خاصة ، ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبرة والحشوية من أصحاب الحديث)[4] .

---

(١) المصدر السابق نفس الصفحة ، والحديث سبق تخريجه . ص ٩١ .

(٢) الطوسي محمد بن الحسن (٤٦٠ هـ) ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦ .

(٤) الشيخ المفيد ، أوائل المقالات ، ص ٦٥ .

وهذا النص يفيدنا في أن جمهور الإمامية يقولون بكسبية معرفة اللَّه تعالى ، وأن قليلاً منهم كان يقول بأنها معرفة ضرورية وعلى رأس هؤلاء هشام بن الحكم . والحقيقة أن القول بأن المعرفة ضرورية قول غير مفهوم . فلو كانت هذه المعرفة ضرورية فكيف نبرر اختلاف الناس حولها ؟ وكيف حصلت لبعض الناس دون بعضم الآخر ؟ ثم كيف يصح عقاب الذين ينكرون معرفة اللَّه ولا يؤمنون بها؟ وأي فائدة تبقى للآيات الدالة على معرفة اللَّه تعالى واكتسابها عن طريق النظر في الكون وفي الأنفس وفي الآفاق ؟ ولقد حاول بعض الباحثين أن يوفق بين هذين الرأيين المتعارضين وذلك بتأويل المعرفة الضرورية عند القائلين بها على أنها ضرورية بمعنى أن الناظر حين ينظر فإن هذه المعرفة تحصل له بالضرورة . ولا يمكنه الانفصال عنها بحال من الأحوال ومثل ذلك مثل الذي يفتح عينيه فإنه لا بد وأن يبصر ويدرك المبصرات ، ولا يعني هؤلاء أن معرفة اللَّه ضرورية بمعنى أنها حاصلة بالضرورة لكل شخص سواء نظر أو لم ينظر[1] .

والحقيقة أن هذا التأويل غير مستساغ لأن هناك الكثيرين الذين ينظرون ولا تحصل لهم المعرفة باللَّه ، ولو كانت المعرفة باللَّه ضرورية ولازمة لكل من ينظر فكيف نفسر إنكار الذين ينظرون ولا يصلون إلى هذه المعرفة . أو الذين ينظرون دون أن تحصل لهم هذه المعرفة . والواقع أن الذين يقولون بالضرورة لا يقصدون لزوم المعرفة لمن ينظر كلزوم إدراك المبصرات لفتح العين ، وإنما يقصدون أنها حاصلة بالضرورة لكل شخص سواء نظر أو لم ينظر وهو مذهب غير معقول بما يؤدي إليه من إشكالات عقلية يصعب حلها .

وإذن فالمعرفة عند الإمامية معرفة كسبية وطريقها النظر والاستدلال ، والنظر عند الإمامية هو (ترتيب أمور معلومة للتأدي إلى أمر آخر)[2] أي أن النفس حين تتصور المطلوب فإنها تبحث عن المقدمات التي تستدل بها على هذا المطلوب ثم ترتبها ترتيباً خاصاً تتأدى منه في النهاية إلى الحصول على هذا المطلوب الذي هو العلم أو المعرفة ، وعند الإمامية أن النظر أيضاً واجب لأن المعرفة لما كانت واجبة وهي متوقفة

---

(١) انظر الشيخ عبد اللَّه نعمة ، هشام بن الحكم ، ص ١٦٦ .
(٢) المقداد ، المصدر السابق ، ص ٦ .

على النظر كان النظر واجباً أيضاً انطلاقاً من القاعدة التي تقرر أن (ما لا يتم الواجب المطلق إلا به وكان مقدوراً عليه فهو واجب)[1] .

وبيان ذلك أن الواجب المطلق مثل : معرفة اللّٰه تعالى إذا توقف على النظر مثلاً فإن النظر إذا لم يجب فإما أن يكون الواجب المطلق باقياً على وجوبه أو لا .

أما الافتراض الأول : فإنه يلزم التكليف بما لا يطاق وهو محال عند الإمامية ، وكأنه في هذه الحالة يكون قد أوجب الغاية وأهمل بيان الوسيلة المؤدية إليها .

وأما الافتراض الثاني : وهو عدم بقاء الواجب على وجوبه فيلزم منه محال آخر وهو كون الواجب المطلق غير واجب .

إذن فالنظر فيما يرى الإمامية واجب ، ووجوبه عقلي ، يقول الحلي : (والحق أن مدرك وجوب النظر عقلي لا سمعي وإن كان السمع قد دل عليه أيضاً بقوله : (قل انظروا))[2] يقول المظفر : (عندنا هنا ادعاءان :

الأول : وجوب النظر والمعرفة في أصول العقائد ولا يجوز تقليد الغير فيها .

الثاني : إن هذا وجوب عقلي قبل أن يكون وجوباً شرعياً ، أي لا يستقي علمه من النصوص الدينية وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد دلالة العقل . وليس معنى الوجوب العقلي إلا إدراك العقل لضرورة المعرفة . ولزوم التفكير والاجتهاد في أصول الاعتقادات)[3] .

جـ ـ معرفة اللّٰه لا تنال إلا بالعقل :

وإذا كان النظر عند الإمامية إنما يجب بالعقل ، فمعرفة اللّٰه تعالى أيضاً تجب

---

(١) المقداد ، المصدر السابق ، ص ٦ .

(٢) الحلي ، نهج الحق وكشف الصدق ، دار الكتاب اللبناني ، بيروت (١٩٨٢ م) ، ص ٥١ .

(٣) الشيخ محمد المظفر ، عقائد الإمامية ، ص ٥٤ ـ ٥٥ .

وعلماء الإمامية لا يتفقون على أن العقل أو النظر هو الطريق الوحيد لمعرفة اللّٰه تعالى ، بل ربما ذهبوا إلى هذا الاتجاه ابتداءً من الشريف المرتضى . بدليل أننا نجد شيخه المفيد كان يرى أن العقل لا ينفصل عن الشرع ، ومعنى ذلك أن معرفة اللّٰه تعالى طريقها العقل والشرع معاً . انظر الأصول الاعتقادية للمرتضى ، ص ٧٩ ، أيضاً أوائل المقالات للمفيد ، ص ٤٧ .

بالعقل . والسمع مؤكد للعقل ومعاضد له في وجوبها . أي إن العقل هو الطريق الأول في ثبوت هذا الوجوب ، لأنه لو ثبت بالشرع ـ كما يقول الأشاعرة ـ فإن هذا يستلزم الدور ، لأن معرفة اللّه تعالى لو توقفت على قول النبي وتصديقه بينما تصديق النبي متوقف في الأصل على معرفة اللّه تعالى فإن المعرفة حينئذٍ تتوقف على التصديق . والتصديق يتوقف على المعرفة وهذا دور محال . وقد شنع الإمامية على الأشاعرة في قولهم بوجوب معرفة اللّه عن طريق الشرع ، وكل ما قالوه في إثبات رأيهم وفي إنكارهم على الأشاعرة لا يخرج عما قاله المعتزلة في هذا الموضوع . يقول الحلي : (الحق أن وجوب معرفة اللّه تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه بقوله : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا اللّه ﴾ . .

وقالت الأشعرية : إن معرفة اللّه تعالى واجبة بالسمع لا بالعقل فلزمهم ارتكاب الدور المعلوم بالضرورة بطلانه ، لأن معرفة الإيجاب تتوقف على معرفة الموجب ، فلو استفيدت معرفة الموجب من معرفة الإيجاب لزم الدور المحال)[1] ويقول القزويني : (أجمع العقلاء كافة على أن معرفة اللّه تعالى واجبة بالعقل لا بالنقل ، ودلالة السمع عليه بقوله تعالى : ﴿ فاعلم أنه لا إله إلا اللّه ﴾ مؤكدة لدلائل العقول . . وقد أخطأ من يزعم أن معرفة اللّه تعالى واجبة بالنقل لا بالعقل وذلك لاستلزامه الدور الباطل)[2] .

ويستدل الإمامية على مذهبهم في وجوب معرفة اللّه تعالى بالعقل بدليلين :

الدليل الأول : أن شكر المنعم على نعمته يتطلب معرفته ، وخلاصة هذا الدليل إننا نلمس في أنفسنا آثار النعم التي أنعم اللّه بها علينا ، ومن الواجب أن نتوجه بالشكر إلى هذا المنعم المتفضل .

ومن البديهي أن شكر المنعم يتطلب معرفة هذا المنعم . فإذن يجب معرفة المنعم أولاً حتى يصح منا الشكر .

الدليل الثاني : هناك خوف ناشىء من التردد في معرفة اللّه تعالى فتجب معرفة اللّه تعالى إزالة لهذا الخوف . أي إن العقل يقع في خوف شديد إذا أهمل معرفة اللّه تعالى

---

(١) الحلي ، نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٥١ ـ ٥٢ .

(٢) محمد الموسوي القزويني ، أصول المعارف ، ط ١ ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٨ .

مع وجود الأدلة والبراهين الدافعة إلى هذه المعرفة وهذا الخوف ـ أو الألم ـ الذي يصيب الإنسان من جراء إهمال معرفة اللّه يتمثل في العقاب المترتب على هذا الإهمال ، وإذن فمن الواجب عقلاً على الإنسان أن يطلب هذه المعرفة تخلصاً من آلام متوقعة في حالة عدم هذه المعرفة .

ويرى الإمامية أن طلب المعرفة حُسْن عقلي يجب ـ عقلاً ـ فعله ، وإن تركها من قبيل القبح العقلي الذي يجب ـ عقلاً ـ تركه .

يقول المقداد عن هذين الدليلين :

(**الأول**: إنها (المعرفة) دافعة للخوف الحاصل للإنسان من الاختلاف ودفع الخوف واجب لأنه ألم نفساني يمكن دفعه فيحكم العقل بوجوب دفعه ، فيجب دفعه .

الثاني : إن شكر المنعم واجب ولا يتم إلا بالمعرفة ، أما أنه واجب فلاستحقاقه الذم عند العقلاء بتركه . وأما أنه لا يتم إلا بالمعرفة فإن الشكر إنما يكون بما يناسب حال المشكور فهو مسبوق بمعرفته وإلا لم يكن شكراً ، والباري تعالى منعم فيجب شكره فتجب معرفته)[(١)] .

وعند الإمامية أن الخوف الذي تجب إزالته بالنظر في معرفة اللّه لا يشترط أن يكون خوفاً محققاً بل يكفي أن يكون مظنوناً . فالظن في وقوع الضرر كافٍ في وجوب التحرز منه قياساً للغائب على الشاهد في هذا الموضوع . يقول الطوسي : (وجه وجوب النظر خوف المضرة من تركه وتأميل زوالها بفعله ، فيجب النظر تحرزاً من الضرر كسائرِ الأفعال التي تجري هذا المجرى ولا فرق بين أن تكون المضرة معلومة أو مظنونة في وجوب التحرز منها ، لأن جميع المضار في الشاهد مظنونه ومع هذا يجب التحرز منها)[(٢)] .

وعند الإمامية أن الخوف الباعث على وجوب النظر في المعرفة يشترط فيه ألا يبلغ حد الإلجاء لأن المضرة التي تبلغ حد الإلجاء في التحرز عنها لا يكون الإنسان معها مكلفاً بل هو مضطر اضطراراً إلى دفعها عنه ، وذلك مثل المضرات العاجلة والكثيرة ، فإن الإنسان لا يسعه إلا أن يبادر بدفعها عنه .

---

(١) المقداد ، المصدر السابق ، ص ٥ .
(٢) الطوسي ، المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

أما الضرر الدافع إلى النظر في معرفة اللّه تعالى فإنه ليس ضرراً ملجئاً لأنه ضرر آجل ، يقول الطوسي عن هذا الشرط : (ولا يبلغ الخوف من ترك النظر إلى حد الإلجاء المسقط للوجوب ، لأن المضرة إنما تلجىء إذا كانت عاجلة وكثيرة ، والمضرة المخوفة بترك النظر دينية آجلة فلا تكون ملجئة)[1] .

وخلاصة رأي الإمامية في هذا الموضوع :

١ ـ أن معرفة اللّه تعالى ليست ضرورية ولا حسية ، وإنما هي كسبية تكتسب بالنظر والاستدلال .

٢ ـ النظر واجب بالعقل .

٣ ـ معرفة اللّه تعالى واجبة بالعقل أيضاً ، والشرع في ذلك مؤيد ومؤكد .

٤ ـ وجه الوجوب العقلي للمعرفة : وجوب الشكر وهو يتطلب المعرفة ، والخوف غير الملجىء من وقوع المضرة .

وهكذا نجد الإمامية لم يخرجوا فيما رأوه في هذا الموضوع عما قاله المعتزلة[2] .

د ـ معنى العقل :

والعقل عند الإمامية هو عبارة عن مجموعة من العلوم إذا اجتمعت في شخص سمي هذا الشخص عاقلاً ، وإذا اجتمع بعضها وغاب بعضها الآخر لا يسمى الشخص حينئذٍ عاقلاً ، ويقصد الإمامية بالعلوم التي تسمى عقلاً أنواعاً ثلاثة :

النوع الأول : العلم بأصول الأدلة . ويقصدون به البديهيات العقلية مثل : العلم باستحالة خلو الذات من النفي والإثبات ، المتقابلين ، وأيضاً مثل العلم بتغير الأجسام من الحركة إلى السكون والعكس .

النوع الثاني : ما لا يتم العلم بأصول الأدلة إلا معه ، مثل : العلم بالعادات ومجرياتها .

النوع الثالث : ما لا يتم الغرض المطلوب إلا معه ، وهو العلم بجهة المدح والذم في الفعل ، ومثل الخوف وحصول الضرر من إهمال النظر ، يقول الطوسي :

---

(١) الطوسي ، المصدر السابق ، ص ١٦٢ .

(٢) انظر فيما سبق ، ص ٧٣ وما بعدها .

(والذي يدل على أن ذلك هو العقل لا غير أنه متى تكاملت هذه العلوم كان عاقلاً ، ولا يكون عاقلاً إلا وهذه العلوم حاصلة ، ولو كان العقل معنى آخر لجاز حصول هذه العلوم ولا يحصل ذلك المعنى .

وسميت عقلاً لأن مكانها يمتنع من كثير من المقبحات فشبهت بعقال الناقة الذي يمنعها من السير ، ولأن العلوم المكتسبة مرتبطة بها ، ولا يصح حصولها من دونها فسميت عقلاً ، تشبيهاً أيضاً بعقال الناقة ، ولذلك لا يجوز وصف اللّه تعالى بأنه عاقل وإن كان عالماً بجميع المعلومات)[1] .

ومما تقدم يتضح لنا أن العقل عند الإمامية هو عبارة عن طائفة من العلوم أو من المعارف تتمثل أولاً : في البديهيات مثل : استحالة خلو الأشياء من النقيضين ، وتتمثل أيضاً في العلم بالعادات . كما تتمثل ثالثاً في العلم بالحسن والقبح في الأشياء ، وإن من هذه العلوم علوماً فطرية وعلوماً مكتسبة ترتبط بالعلوم الفطرية ، وأن هذا هو المراد بالعقل .

ومن هنا لا يصح أن يوصف اللّه تعالى بالعقل رغم علمه التام بجميع المعلومات .

ولو وضعنا كلام الطوسي هذا بإزاء نص القاضي عبد الجبار (اعلم أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كلف . . .

والذي يدل على ما قلناه أنه متى حصل في الإنسان هذه العلوم المخصوصة حصل عاقلاً وإن فقد غيرها ، ومتى وجد فيه سواها ولم توجد هذه العلوم لم يكن عاقلاً ، فعلمنا بأنها العقل دون غيره)[2] ـ لتبين لنا مدى التشابه الواضح بين المعتزلة والإمامية في مفهوم العقل وتحديده بأنه العلوم الضرورية والعلوم العادية مضافاً إليها العلوم الكسبية المتمثلة في النظر والاستدلال . غير أن الشيخ المظفر ـ وهو من علماء الأصول المعاصرين من الإمامية ـ يذكر أن علماء الأصول الأقدمين من الإمامية ، رغم أنهم حصروا أدلة الأحكام الشرعية في الكتاب والسنة والإجماع ودليل العقل إلا أنهم لم

---

(١) الطوسي ، المصدر السابق ، ص ١١٨ .

(٢) القاضي عبد الجبار ، المغني ، جـ ١١ ، ص ٣٧٥ ـ ٣٧٦ .

يوضحوا بشكل كافٍ المراد من العقل أو من دليل العقل . بل إن كثيراً منهم لم يذكره من دلالة الأحكام ، يقول : (فإنه لم يظهر لي بالضبط ما كان يقصد المتقدمون من علمائنا بالدليل العقلي ، حتى إن الكثير منهم لم يذكره من الأدلة أو لم يفسره ، أو فسره لما لا يصلح أن يكون دليلاً في قُبال الكتاب والسنة)[1] .

ويذكر المظفر أن أقدم نص وجد فيه حديث عن العقل هو نص الشيخ المفيد (٤١٣ هـ) الذي ذكر فيه (أن أصول الأحكام ثلاثة : الكتاب والسنة النبوية وأقوال الأئمة عليهم السلام ، ثم ذكر أن الطرق الموصلة إلى ما في هذه الأصول ثلاثة : اللسان والأخبار وأولها العقل ، وقال عنه (وهو سبيل إلى معرفة حجية القرآن ودلائل الأخبار)[2] .

ثم جاء بعده الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) ولم صرح في كتابه العدة ـ في الأصول ـ بالدليل العقلي ولم يشر إليه أو يخصص له بحثاً . وأول من صرح بالدليل العقلي من الأصوليين من علماء الإمامية الشيخ ابن إدريس (٥٩٨ هـ) حيث قال : فإذا فقدت الثلاثة ـ يعني الكتاب والسنة والإجماع ـ فالمعتمد عند المحققين التمسك بدليل العقل فيها ، غير أنه لم يبين المراد من دليل العقل[3] .

ثم جاء بعده المحقق الحلي (٦٧٦ هـ) وشرح المراد من الدليل العقلي في (المعتبر) . حيث بين فيه أن الدليل العقلي على قسمين : (أحدهما : ما يتوقف فيه على الخطاب وهو ثلاثة : لحن الخطاب ، وفحوى الخطاب ، ودليل الخطاب ، وثانيهما : ما ينفرد العقل بالدلالة عليه ، ويحصره في وجوه الحسن والقبح)[4] .

ونرى من هذا التتبع التاريخي لدليل العقل عند الأصوليين المتقدمين من الإمامية أن مفهوم العقل عندهم مختلط بالظواهر اللفظية : فلحن الخطاب هو دلالة قرينة عقلية على حذف لفظ كقوله تعالى : ﴿ إن أضرب بعصاك الحجر فانفلق ﴾[5] أي فضرب فانفلق . وأما فحوى الخطاب فهو أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم كقوله

---

(١) الشيخ محمد رضا المظفر ، أصول الفقه، النجف (١٩٦٧ م) ، جـ ٣ ، ص ١٢١ .
(٢) الشيخ المظفر ، المصدر نفسه ، ص ١٢٢ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) الشيخ المظفر ، المصدر السابق ، ص ١٢٣ .
(٥) الآية : ٦٣ / الشعراء .

تعالى : ﴿ **فلا تقل لهما أف** ﴾[1] فيحكم العقل بحرمة الضرب من باب أولى ، وهو ما يقصد منه في أصول الفقه بمصطلح مفهوم الموافقة . أما دليل الخطاب فهو مفهوم المخالفة . وهو ما كان الحكم فيه مخالفاً للحكم في المنطوق (فمثلاً قوله تعالى : ﴿ **ومن لم يستطع منكم طولاً أن ينكح المحصنات المؤمنات فمما ملكت أيمانكم من فتياتكم المؤمنات** ﴾[2] ، فهذا النص بمنطوقه يفيد حل الزواج من الإماء مقيداً بعدم استطاعة الزواج من الحرة ، ويفيد بمفهومه المخالف تحريم الزواج من الأمة في حال استطاعة الحرة)[3] .

وهكذا نرى أن تفسير العقل مختلط بمباحث لفظية غريبة عن دلالة العقول بل أن منهم من خلط مفهوم العقل ببعض الأصول العملية كالبراءة والاستصحاب مما يدل على أن فكرة الدليل العقلي المحض لم تكن واضحة لدى قدماء الأصوليين من الإمامية ، يقول المظفر : (وعلى كل حال فإن إدخال المفاهيم - اللفظية - والاستصحاب ونحوها في مصاديق الدليل العقلي لا يناسب جعله دليلاً في مقابل الكتاب والسنة ، ولا يناسب تعريفه بأنه ما ينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي)[4] .

والحقيقة أن العقل الذي يصح أن يكون مصدراً من مصادر الأدلة في مقابلة الكتاب والسنة هو (كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي ، وبعبارة ثانية هو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي)[5] وقد استقر رأي المتأخرين من الشيعة الإمامية على اعتبار العقل بهذا المعنى (أحد أدلة الأحكام الشرعية الفرعية وأنهم قرروا الرجوع إليه وأخذ الأحكام منه ، عند عدم العثور على الحكم من الأدلة الثلاثة المتقدمة عليه وهي الكتاب والسنة والإجماع)[6] .

---

(١) الآية : ٢٣ الإسراء .
(٢) الآية : ٢٥ النساء .
(٣) انظر محمد أبو زهرة ، أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، القاهرة (١٩٥٨ م) ، ص ١١٧ .
(٤) الشيخ المظفر ، المصدر السابق ، ص ١٢٤ .
(٥) الشيخ المظفر ، المصدر السابق ، ص ١٢٥ .
(٦) رشدي محمد عرسان ، العقل عند الشيعة الإمامية ، مطبعة دار السلام ، بغداد ، ط ١ ، (١٩٧٣ م) ، ص ٩٨ .

وإذن فماذا يعني العقل بهذا المفهوم . أي باعتباره مصدراً رابعاً لليقين يضاف إلى المصادر الثلاثة السابقة وهي الكتاب والسنة والإجماع ؟

المقصود بالعقل بهذا المعنى هو : الحكم العقلي بالتلازم بين حكم عقلي وحكم شرعي . أو بين حكم شرعي وحكم شرعي آخر ، ويسمى الإمامية أحكام العقل في الصنف الأول بالمستقلات العقلية ، كما يسمون العقل في الصنف الثاني بالملازمات العقلية .

وعلى ذلك فإن الدليل العقلي ينقسم إلى قسمين : لأنه إما أن يستقل بإفادة الحكم الشرعي أو لا يستقل بإفادته . وبناءً على ذلك فما حكم به العقل على نحو الاستقلال يسمى الدليل العقلي المستقل ، أو المستقلات العقلية ، وما حكم به الدليل العقلي بتوسط الشرع يسمى الدليل العقلي غير المستقل أو الملازمات العقلية . لأن دور العقل هنا ليس هو الاستقلال بالحكم على القضايا وإنما الحكم بالتلازم العقلي بين القضية العقلية والقضية الشرعية . أو بين القضية الشرعية والقضية الشرعية الأخرى .

ومثال حجة العقل في المستقلات العقلية (العالم متغير ، وكل متغير حادث) فالدليل هنا من المستقلات العقلية ، لأن المقدمتين اللتين يتركب منهما الدليل عقليتان . ولأن العقل يستقل في الحكم بهما دون واسطة . ومثال النوع الثاني (الحج واجب . وكل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً .

وواضح أن القضية الأولى في هذا القياس ليست عقلية بل شرعية . . وأما الثانية فعقلية لأن مؤداها هو وجود الملازمة ـ عقلاً ـ بين الواجب ومقدماته ، ونظراً لعدم استقلال العقل في الحكم في هذا القياس سمي الدليل العقلي الغير مستقل أو غير المستقلات العقلية)[1] .

وخلاصة القول : إن العقل الذي هو حجة عند الإمامية ـ كما يصوره المتأخرون منهم ـ يتمثل في القضايا البديهية التي يحكم العقل فيها حكماً مستقلاً ، وكذلك في الحكم بالملازمة العقلية بين قضيتين سواء كانت إحداهما عقلية والأخرى شرعية ، أو كانت كل منهما شرعية .

---

(١) رشدي عرسان ، المرجع السابق ، ص ١٠١ .

ومن هنا عرفوا الدليل العقلي بأنه (كل حكم عقلي يستنبط منه حكم شرعي) أو بأنه (حكم عقلي يتوصل به إلى الحكم الشرعي) أو كما يعرفه الشيخ المظفر بأنه (كل حكم للعقل يوجب القطع بالحكم الشرعي أو كل قضية عقلية يتوصل بها إلى العلم القطعي بالحكم الشرعي)[1] .

والإمامية يقررون بأن المستقلات العقلية أو القضايا التي يستقل العقل بالحكم فيها هي قضايا التحسين والتقبيح العقليين . فهي عندهم المصدر الوحيد لكل المستقلات العقلية .

ونلاحظ أن حجية العقل عند الإمامية نابعة من ذات العقل . أي باعتباره دليلاً قاطعاً ومستقلاً عن الشرع في إفادة الحكم القطعي ، أو إفادة الحكم بالملازمة القطعية . وهم يقولون : (ليس ما وراء القطع حجة . فإنه تنتهي إليه حجية كل حجة ، لأنه هو حجة بذاته ولا يعقل سلخ الحجية عنه ، وهل تثبت الشريعة إلا بالعقل ، وهل يثبت التوحيد والنبوة إلا بالعقل ، وإذا سلخنا أنفسنا عن حكم العقل فكيف نصدق برسالة ؟ وكيف نؤمن بشريعة ؟ بل كيف نؤمن بأنفسنا واعتقاداتها ، وهل العقل إلا ما عبد به الرحمن ، وهل يعبد الديان إلا به ؟ إن التشكيك في حكم العقل سفسطة ليس وراءها سفسطة)[2] .

والحقيقة أن العقل بوصفه حجة قاطعة ومصدراً من مصادر اليقين يقف إلى جوار القرآن والسنة والإجماع أمر مطروق في كتابات الإمامية الأقدمين منهم والمحدثين ، وعليه فإننا ـ استناداً إلى ما تقول به نصوصهم ـ نرى أن العقل عند الشيعة الإمامية يعد مصدراً أساسياً في اكتساب معرفة اللّه تعالى ، ومعرفة الأحكام الشرعية ، بل إن بعض علمائهم يؤكد على أن العقل لا يعد فقط طريقاً إلى معرفة اللّه تعالى ، بل يعد أيضاً طريقاً إلى معرفة أصول الاعتقاد الخمسة المعروفة عند الإمامية ، وأن العقل بذاته حجة في إثبات هذه الأصول[3] .

وقد روى هشام بن الحكم أن أبا الحسن موسى بن جعفر قال له : (يا هشام إن

---

(١) المظفر ، المصدر السابق ، جـ ٣ ، ص ١٢٥ ، وانظر أيضاً رشدي عرسان ، المرجع السابق ، ص ٩٧ ـ ٩٨ .

(٢) الشيخ المظفر ، المصدر السابق ، ص ١٢٩ .

(٣) انظر الزنجاني ، عقائد الإمامية ، جـ ١ ، ص ١١٢ .

اللّٰه تبارك وتعالى أكمل للناس الحجج بالعقول ، ونصر النبيين بالبيان ، ودلهم على ربوبيته بالأدلة . . .

يا هشام : إن للّٰه على الناس حجتين : حجة ظاهرة وحجة باطنة فأما الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة ـ عليهم السلام ـ وأما الباطنة فالعقول)[1] وقد سأل ابن السكيت عليا الرضا عن الحجة على الخلق (فقال له الرضا عليه السلام : العقل تعرف به الصادق فتصدقه ، والكاذب على اللّٰه فتكذبه ، فقال ابن السكيت : هذا هو واللّٰه الجواب)[2] .

والشيعة الإمامية ـ في اعتبار العقل أصلاً من أصول الأدلة لا يختلفون في ذلك عن المعتزلة ، بل ذهبوا إلى الحكم بالملازمة بين العقل والشرع كما ذهبت المعتزلة إلى ذلك أيضاً ، ومن أشهر أقوال علماء الإمامية في ذلك قول أبي القاسم القمي : (كلما حكم به العقل فقد حكم به الشرع)[3] .

غير أن المقارنة بين المعتزلة والإمامية في هذا الصدد تثبت أن العقل بوصفه مصدراً من مصادر الأدلة لم يكن محل خلاف عند المعتزلة . حيث إنهم أجمعوا على اعتبار العقل مصدراً أساسياً من مصادر اليقين . كما أن بعض نصوصهم يفهم منها أن العقل هو المصدر الأول وأنه يسبق الكتاب والسنة في ترتيب أصول الأدلة . بينما لا نجد مثل هذا الإجماع عند الإمامية ، فبرغم أنهم أكدوا على اعتبار العقل أصلاً ، إلا ان بعضاً منهم أنكر أن تكون للعقل هذه المكانة ، كما أنكروا الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، وهؤلاء يسمون بالأخباريين ، وهم جماعة من الشيعة الإمامية يحصرون مناهج الاستدلال في الكتاب والسنة أو بعبارة أخرى يحصرونها في قول المعصوم ، بل (ذهبوا إلى أن ظواهر النصوص من الكتاب المجيد ليست بحجة وذلك لأن فهم القرآن ـ على زعمهم ـ مختص بمن نزل عليه ، وبالملائكة فقط ، وجردوا العقل من كل صلاحياته وحجروا عليه حجراً تاماً ، وشنوا هجوماً عنيفاً على أصول

---

(١) أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني (٣٢٩ هـ) ، الأصول من الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، ط ٣ ، جـ ١ ، ص ١٣ .

(٢) المجلسي بحار الأنوار ، جـ ١ ، ص ١٠٥ .

(٣) د . رشدي عرسان ، المرجع السابق ، ص ١٨٧ ، نقلاً عن القوانين ص ٢٥٩ ـ ٢٦٠ .

الفقه باعتباره طريقاً للاجتهاد ووسيلة للاستنبـاط)[1] وحتى الأصوليين منهم والذين اعتبروا العقل أحد مصادر الأدلة كانوا يضعونه دائماً في الدرجة الرابعة بعد الكتاب والسنة والإجماع وكان منهجهم في النظر والاستدلال يعتمد في المقام الأول على كتاب اللّه (فإن وجدوا فيه الحكم التزموه وإلا عرضوا الأمر على السنة (قول المعصوم وفعله وتقريره) فإن لم يجدوا ضالتهم ـ وهذا نادر جداً ـ نظروا هل للعلماء ممن سبقوهم فتوى في النازلة اتفقت عليها كلمتهم وأجمع عليها أمرهم فإن لم يجدوا لجأوا إلى العقل)[2] .

ثانياً ـ النص عند الإمامية :

والنص عند الإمامية يقصد به الكتاب والسنة ، ولكن السنة لديهم لها مفهوم خاص بهم حيث يقسمونها إلى قسمين :

قسم : هو الأحاديث المروية عن رسول اللّه ﷺ .

وقسم : هو عبارة عن الأخبار المروية عن الأئمة من أهل البيت ويسمى كل ذلك عندهم بالظواهر الدينية . يقول الطباطبائي : (إن الظواهر الدينية والتي تعتبر مصدراً في الفكر الإسلامي على قسمين : الكتاب والسنة ، والمراد بالكتاب ظواهر الآيات القرآنية الكريمة ، والمقصود بالسنة بالأحاديث المـروية عن النبي الأكـرم ﷺ وأهل البيت عليهم السلام)[3] .

أما حديث الصحابي فإن الإمامية يقبلونه كنص أو كمصدر من مصادر اليقين إذا كان متضمناً لأقوال الرسـول ﷺ ، أو أفعالـه . وأيضاً بشرط ألا يتعـارض حديث الصحابي مع أحاديث أهل البيت أو يخالفها . وفيما عدا ذلك ، أي إذا كان حديث الصحابي متضمناً لرأيه فقط فلا يعتبر حجة عند الإمامية ، وعندهم أن الصحابي يعتبر في هذا الباب كسائر المسلمين[4] .

ويرى الإمامية أن القرآن الكريم هو الذي يعطي الأحاديث المروية عن رسول اللّه ﷺ حجيتها ويجعلها في المرتبة الثانية بعد القرآن الكريم ، وذلك من خلال الآيات

---

(١) د . رشدي عرسان ، المرجع السابق ، ص ٦٢ .
(٢) المرجع نفسه ، ص ٦٣ .
(٣) الطباطبائي ، الشيعة في الإسلام ص ١٠١ .
(٤) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة ،

التي تنص على ذلك مثل قوله تعالى : ﴿ **وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم** ﴾[1] وأيضاً مثل قوله تعالى : ﴿ **هو الذي بعث في الأميين رسولاً منهم يتلوا عليهم آياته ويزكيهم ويعلمهم الكتاب والحكمة** ﴾[2] وآيات أخرى كثيرة في هذا المقام . ومن هنا كانت أقواله ﷺ حجة قاطعة ولازمة الأتباع . أما أقوال أهل البيت فإنها تكتسب حجيتها من الطرق المتواترة القطعية ـ في نظر الإمامية ـ من أحاديثه ﷺ التي تدل على أن أقوال أهل بيته كأقواله ، وبموجب هذه الأحاديث (تصبح أقوال أهل البيت تالية لأقوال النبي الأكرم ﷺ ، وواجبة الأتباع وإن أهل البيت لهم المرجعية العلمية في الإسلام ولم يخطئوا في تبيان المعارف والأحكام الإسلامية ، فأقوالهم حجة يعتمد عليها سواء كان مشافهة أو نقلاً)[3] .

وفيما يلي نحاول في إيجاز إلقاء الضوء على كل مصدر من هذه المصادر عند الإمامية :

أ ـ القرآن الكريم :

لا يختلف الشيعة عن غيرهم من المسلمين في أن القرآن الذي هو كلام اللّه حجة على الناس جميعاً ، وأنه مصدر من مصادر الحق واليقين ، وهو الحجة التي لا شك فيها ولا ريب ، وإذا كان المعتزلة قد اختلفوا أي المصدرين أصل للآخر ، هل القرآن أصل للعقل ، أو العقل أصل للقرآن ، فإن الإمامية قد أجمعوا على أن القرآن هو الأصل الأول لكل الأصول الأخرى . وأن السنة والاجماع والعقل تأتي في المرتبة الثانية بعده:

وإن هذه المصادر الثلاثة إنما تستمد حجيتها من الأصل الأول الذي هو القرآن الكريم ، يقول المظفر : (فهو ـ إذن ـ الحجة القاطعة بيننا وبينه تعالى التي لا شك ولا ريب فيها ، وهو المصدر الأول لأحكام الشريعة الإسلامية بما تضمنته آياته من بيان ما شرعه اللّه للبشر ، وأما ما سواه من سنة أو إجماع أو عقل فإليه ينتهي ومن منبعه يستقي)[4] ومن الواضح أن القطع باليقين بالقرآن عند الإمامية قاصر على ثبوته فقط

---

(١) سورة النحل ، الآية : ٤٤ .
(٢) سورة الجمعة ، الآية : ٢ .
(٣) السيد محمد حسين الطباطبائي ، المصدر السابق ، ص ١٠١ .
(٤) المظفر ، أصول الفقه ، جـ ٣ ، ص ٥١ .

لأن تواتره يثبت ذلك ، أما من ناحية دلالة ألفاظه فإن الحجية فيه قاصرة على ما كان منه محكماً لا ما كان متشابهاً أو ناسخاً أو منسوخاً أو مؤولاً أو غير ذلك[١] .

ويحرص علماء الإمامية وهم بصدد الحديث عن القرآن الكريم باعتباره أول الأصول على التأكيد على إنكار التهمة الشائعة التي توجه إليهم في هذا الصدد وهي تهمة تحريف القرآن ، وقد حرصت كل المصادر الإمامية التي تتحدث عن القرآن الكريم حرصاً شديداً على نفي هذه التهمة وعلى إثبات أن القرآن الذي يتحدثون عنه هو القرآن الموجود في مصاحف عامة المسلمين لا يزيد حرفاً ولا ينقص ، يقول الشيخ الصدوق (اعتقادنا أن القرآن الذي أنزله اللّه تعالى على نبيه محمد ﷺ وهو ما بين الدفتين ، وهو ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك ، ومبلغ سوره عند الناس مائة وأربعة عشر سورة . . ومن نسب إلينا أن نقول أكثر من ذلك فهو كاذب)[٢] وينقل عنه الشيخ محسن الأمين أنه كان يقول : (اعتقادنا في القرآن أنه كلام اللّه ووحيه وتنزيله وقوله وكتابه وأنه لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه (تنزيل من حكيم حميد)[٣] وأن اللّه تبارك وتعالى محدثه ومنزله وحافظه ، وأنه ما بين الدفتين ، وأنه ما في أيدي الناس ليس بأكثر من ذلك ، ومن نسب إلينا أنا نقول أنه أكثر من ذلك فهو كاذب)[٤] ويقول الشيخ محمد آل كاشف الغطاء وهو يتحدث عن عقائد الإمامية : (. . . وأن الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله اللّه إليه (أي إلى الرسول) للإعجاز والتحدي ولتعليم الأحكام وتمييز الحلال من الحرام ، وأنه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة ، وعلى هذا إجماعهم ، ومن ذهب منهم أو من غيرهم من فرق المسلمين إلى وجود نقص فيه أو تحريف فهو مخطىء ، نص الكتاب العظيم ﴿ **إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون**﴾[٥] .

والأخبار الواردة من طرقنا أو طرقهم الظاهرة في نقصه أو تحريفه ضعيفة شاذة وأخبار آحاد لا تفيد علماً ولا عملاً)[٦] .

---

(١) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٢) اعتقادات الصدوق ، ص ١٠١ ـ ١٠٢ .
(٣) سورة فصلت ، الآية : ٤٢ .
(٤) محسن الأمين العاملي ، أعيان الشيعة ، جـ ١ ، ص ٣٠٢ .
(٥) سورة الحجر ، الآية : ٩ .
(٦) أصل الشيعة وأصولها ، بيروت (١٩٨٢ م) ، ص ٦٣ ـ ٦٤ .

والحقيقة أن علماء الشيعة أنفسهم يذكرون أن طائفة منهم قالوا بالتحريف والنقص في القرآن ، لكنهم يحرصون دائماً على نفي هذا القول وتضعيفه ، يقول الطبرسي : (. . . الكلام في زيادة القرآن ونقصانه ، فأما الزيادة فيه فمجمع على بطلانها ، وأما النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من الحشوية العامة أن في القرآن تغييراً أو نقصاناً ، والصحيح من مذهب أصحابنا خلافه)[1] .

وهذا الذي يذكره الطبرسي من أن مذهب الإمامية الصحيح هو إنكار القول بالتحريف والنقصان في القرآن الكريم هو ما يجده الباحث في معظم مصادر الإمامية في القديم والحديث على السواء . بل إن منهم من ادعى الإجماع على إنكاره مثل شيخ فقهائهم الشيخ جعفر في بحث القرآن من كتابه كشف الغطاء[2] .(ومنهم العلاّمة الجليل الشهشهاني في بحث القرآن من كتابه (العروة الوثقى) ونسب القول بعدم التحريف إلى جمهور المجتهدين . ومنهم المحدث الشهير المولى محسن القاساني في كتابيه[*] ، ومنهم بطل العلم المجاهد الشيخ محمد جواد البلاغي في مقدمة تفسيره (آلاء الرحمن) وقد نسب جماعة القول بعدم التحريف إلى كثير من الأعاظم . منهم شيخ المشايخ المفيد ، والمتبحر الجامع الشيخ البهائي ، والمحقق القاضي نور اللّه ، وأضرابهم)[3] .

ب ـ السنة :

والسنة يختلف مفهومها عند الشيعة الإمامية عن مفهومها عند أهل السنة ، ويرجع هذا الاختلاف إلى تباين وجهات النظر حول تحديد المصدر الذي يعتبر قوله وفعله وتقريره سنة ، فأهل السنة يرون أن هذا المصدر منحصر في شخص واحد فقط هو النبي ﷺ ، ومن هنا عرّفها المحدثون من أهل السنة بأنها (ما أثر عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة سواءً كان قبل البعثة أو

---

(١) الشيخ الطبرسي ، مجمع البيان ، جـ ١ ، ص ١٥ .

(٢) انظر السيد أبو القاسم الخوئي ، البيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت (١٩٧٤ م) ، ص ٢٠٠ .

(*) الوافي ، جـ ٥ ، ص ٢٧٤ ، وعلم اليقين ، ص ١٣٠ .

(٣) أبو القاسم الخوئي ، البيان ، نفس الصفحة .

بعدها)[1] كما عرّفها الأصوليون من أهل السنة أيضاً بأنها (ما نقل عن النبي ﷺ من قول أو فعل أو تقرير)[2] .

أما الإمامية فإنهم لا يحصرون هذا المصدر في شخص النبي ﷺ . وإنما يتعدد عندهم بتعدد المعصوم ، ويعنون بالمعصوم النبي ﷺ والأئمة من آل بيته من بعده ، وينظر الإمامية إلى الأئمة من آل البيت نظرتهم إلى النبي ﷺ من حيث العصمة عن الخطأ ومن هنا عرّفوا السنة (بأنها قول المعصوم أو فعله أو تقريره)[3] وعلى ذلك لا تكون أقوال الأئمة من قبيل الرواية أو النقل . وإنما تكون أقوالهم حجة بذاتها لأنها أقوال صادرة عن المعصومين ، وأيضاً لا يعتبر الإمامية أئمتهم رواة لأحاديث النبي ﷺ وإنما يعتبرونهم مبلغين وحافظين للقرآن بتعيين من النبي ﷺ أو من الإمام المعصوم يقول الشيخ المظفر : (إن الأئمة من آل البيت عليهم السلام ليسوا هم من قبيل الرواة عن النبي ـ ﷺ ـ والمحدثين عنه ليكون قولهم حجة من جهة أنهم ثقاة في الرواية ، بل لأنهم هم المنصوبون من الله تعالى على لسان النبي لتبليغ الأحكام الواقعة فلا يحكمون إلا عن الأحكام الواقعية عند الله تعالى كما هي . وذلك عن طريق الإلهام كالنبي من طريق الوحي ، أو من طريق التلقي من المعصوم قبله ، كما قال مولانا أمير المؤمنين (ع) ، : (علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم ينفتح لي من كل باب ألف باب)[4] .

وبناءً على ذلك أيضاً تصبح أقوال الأئمة مصدراً للتشريع سواءً قلنا أنه مصدر

---

(١) د . مصطفى السباعي ، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ، (١٩٦١ م) ، ص ٦٠ .

(٢) المرجع نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) المظفر ، أصول الفقه ، جـ ٣ ، ص ٦١ .

(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة ، والخبر ذكره القندوزي بلفظ (علمني رسول الله ﷺ ألف باب من العلم فانفتح في كل واحد منها ألف باب وأيضاً بلفظ (أن رسول الله ﷺ علمني ألف باب وكل باب منها يفتح ألف باب فذلك ألف ألف باب حتى علمت ما كان وما يكون إلى يوم القيامة وعلمت علم المنايا والبلايا وفصل الخطاب) انظر ينابيع المودة ، جـ ١ ، ص ٧١ ، ٧٥ ـ ٧٦ .
الباب الرابع عشر في غزارة علمه عليه السلام .
وذكر هذه الرواية أيضاً المغربي بلفظ (علمني رسول الله ﷺ ألف باب كل باب يفتح ألف باب) .
وقال : أخرجه أبو نعيم وأخرجه الإسماعيلي في معجمه من حديث ابن عباس وإسناده على شرط الحسن ، لولا فيه من الاضطراب ، انظر فتح الملك بصحة حديث باب مدينة العلم عليّ ، ص ١٩ .

يوازي السنة المروية عن النبي ﷺ ، أو قلنا أنه امتداد لهذه السنة . وما ينقله الأئمة من أحاديث النبي ﷺ فهو (إما لأجل نقل النص عنه كما يتفق في نقلهم لجوامع كلمه ، وإما لأجل إقامة الحجة على الغير ، وإما لغير ذلك من الدواعي)[١] .

وهكذا يتحدد مفهوم الإمامية للسنة بأنها قول المعصوم أو فعله أو تقريره سواءً كان المعصوم النبي ﷺ أو الأئمة من بعده .

والسنة بهذا المفهوم عند الإمامية تنقسم بصورة أساسية إلى قسمين : الخبر المتواتر وخبر الآحاد .

والخبر المتواتر هو : الخبر الذي يفيد العلم واليقين وقد عرّف المتواتر بأنه : (أخبار جماعة كثيرين يمتنع تواطؤهم على الكذب)[٢] .

غير أنه لا يشترط في رواته عدد معين وإن كان بعض علماء الإمامية اشترط أن يبلغ رواته خمسة ، وبعضهم اشترط اثني عشر ، وبعضهم أربعين ، وبعضهم سبعين . والمشهور عندهم أن مدار اليقين في الخبر المتواتر هو حصول العلم لا كثرة العدد (فقد لا يحصل العلم مع الأزيد وقد يحصل مع الأقل)[٣] .

والخبر المتواتر يفيد العلم بالضرورة أي لا يتوقف حصول العلم فيه على استدلال وإنما نفس التواتر هو دليل وحجة . وإذن فسكون النفس وزوال الشك وحصول الجزم القاطع هو معنى التواتر ولا بد أن يتحقق هذا المعنى في كل طبقة من رواة الخبر المتواتر ، (لأن الخبر قد يكون له وسائط كثيرة في النقل كالأخبار التي تصلنا عن الحوادث القديمة فإنه يجب ـ ليكون الخبر متواتراً موجباً للعلم ـ أن تتحقق شروط التواتر في كل طبقة طبقة من وسائط الخبر ، وإلا فلا يكون الخبر متواتراً في الوسائط المتأخرة لأن النتيجة تتبع أخس المقدمات)[٤] .

وإذن فاختلال شرط التواتر في أية طبقة من طبقات الخبر المتواتر يخرج الخبر عن

---

(١) المظفر ، أصول الفقه ، ص ٦٢ .
(٢) محمد باقر الصدر ، دروس في علم الأصول ، الحلقة الثالثة ، جـ ١ ، ص ١٩٧ ، دار الكتاب اللبناني ط ١ ، (١٩٧٨ م) .
(٣) الحلي ، نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٣٩٧ .
(٤) المظفر ، أصول الفقه ، جـ ٣ ، ص ٦٧ .

كونه حجة من مصادر الأدلة اليقينية ، وهذا الاختلال يوازي الاختلال في إحدى مقدمات الدليل ، مما يترتب عليه اختلال النتيجة أيضاً ، وعليه فلا بد أن تكون الطبقة الأولى خبرها متواتراً عن خبر متواتر عن خبر متواتر . . إلخ . وإلا خرج الخبر عن كونه خبراً متواتراً إلى كونه خبر آحاد .

وأما خبر الآحاد (فهو الذي لا يبلغ رواته من الكثرة حداً يحصل منه العلم بصدوره عن المعصوم سواءً كان الراوي له واحداً أو أكثر)[1] .

أي إن مدار خبر الآحاد هو إفادة الظن لا إفادة العلم ، وبتعبير آخر هو انعدام شرط التواتر في رواته ، وليس من الضروري في خبر الآحاد أن يكون رواية واحد بل قد يكون خبر آحاد مع رواة كثيرين لا يبلغون حد التواتر ، ويرى الإمامية أن خبر الواحد قد يفيد العلم وذلك إذا ما توفرت قرائن أخرى تعضده وتوجب العلم بصدقه . ويقولون أن حجية خبر الواحد هنا ليست راجعة إلى ذات الخبر وإنما إلى القرائن الأخرى التي أوجبت قبوله .

أما إذا لم تتوفر هذه القرائن لخبر الواحد فإن الإمامية يختلفون حول حجيته فمنهم من يرى إفادته للعلم ، ومنهم من يرى إفادته الظن ، وهو خلاف لا نهتم به في بحثنا هذا ، لأنه خلاف ينتمي إلى علم الأصول أكثر من انتمائه إلى علم الكلام[2] . والذي يعنينا هنا هو أن متكلمي الإمامية يعتبرون الخبر المتواتر مصدراً من مصادر اليقين في أصول الدين . أما خبر الآحاد فإنه لا يعتبر دليلاً ولا مصدراً يفيد اليقين فيما يتعلق بمسائل العقيدة . وإن كانوا يعتبرونه مصدراً من مصادر استنباط الأحكام الشرعية .

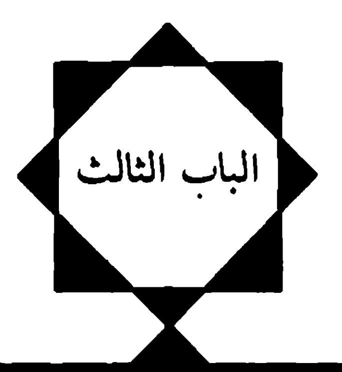
وإذن فالذي يراه الإمامية هو أن القرآن الكريم مصدر من مصادر اليقين ، وأن السنة أيضاً مصدر من مصادر الأدلة إذا كانت خبراً متواتراً ، أما إذا كانت خبر آحاد فإنها تخرج عن هذه الصفة ، ولا تعتبر دليلاً إلا في مجال الأحكام الشرعية[3] .

---

(١) هاشم معروف الحسيني ، الموضوعات في الآثار والأخبار ، دار الكتاب اللبناني ، ط ١ ، (١٩٧٣ م) ، ص ٥٠ .

(٢) انظر محمد جواد مغنية ، علم أصول الفقه ، ص ٢٣٤ ، دار العلم للملايين بيروت ، ط ١ ، (١٩٧٥ م) ، وانظر الموضوعات في الآثار والأخبار ، هاشم الحسيني ، ص ٦٩ وما بعدها .

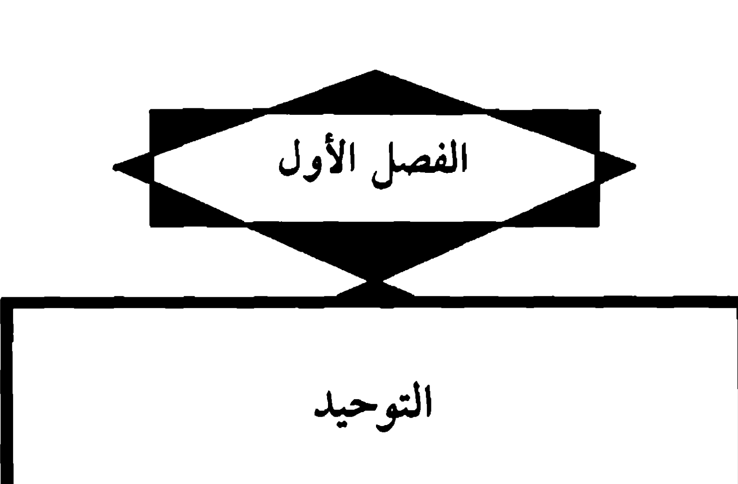
(٣) انظر الطباطبائي ، الشيعة في الإسلام ، ص ١١٦ .



الأصول المتفق عليها بين المعتزلة والإماميَة

الفصل الأول : التوحيد .

الفصل الثاني : العدل .



الفصل الأول

التوحيد

المبحث الأول : الوجود الإلهي .
المبحث الثاني : الصفات الثبوتية .
المبحث الثالث : التنزيه والتشبيه .

تمهيد :

سوف نتناول في دراستنا لموضوع التوحيد كأصل من أصول العقيدة بين المعتزلة والإمامية العناصر الرئيسية في هذا الموضوع وهي : الوجود الإلهي ، الصفات ، والتنزيه والتشبيه . فمن المعلوم أن دراسة التوحيد في علم الكلام تتعرض لجزئيات وتفصيلات ومباحث كثيرة يشتمل عليها قسم الإلهيات في هذا العلم . ومن المعلوم كذلك أن مبحث التوحيد لا يتعلق بقسم الإلهيات فقط . وإنما يرتبط أيضاً بصلة مباشرة بمباحث الطبيعيات في علم الكلام ، وذلك لأن الطريق إلى إثبات وجود اللّه تعالى عند المتكلمين يعتمد اعتماداً تاماً على حدوث الأجسام . والجسم أحد الموضوعات التي يدرسها القسم الطبيعي في علم الكلام كما أن الحدوث مبحث من المباحث التي تسمى بالأمور العامة في هذا العلم . بل إن البحث في العلم الطبيعي في مؤلفات المتكلمين يبدو كما لو كان المقصود منه إثبات التوحيد .

ولعلنا لا نبالغ لو قلنا أن التوحيد هو الأساس الذي دارت عليه كل المباحث الأخرى الطبيعية والإلهية عند علماء الكلام . وهذا ما نفهمه من كلام ابن متويه الذي يقول فيه : (وهذا هو الذي أحوج أصحابنا ـ رحمهم اللّه ـ إلى أن تكلموا في دقيق المسائل لما كان ما هو الأصل (التوحيد) لم يتم بيانه إلا ببيانها . اما لتصحيح دليل أو لدفع سؤال أو لإبطال شبهة . . . . ويبين هذا أن إثبات هذه الحوادث التي تدلنا على اللّه تعالى يتضمن الكلام في حدوث الأجسام وغيرها . ويدخل في ذلك من دقيق المسائل ما لا يكاد يحصى ، بل ربما تعلق الكلام بذلك في الكلام في الجزء . . . والزمان والمكان إلى ما شاكل ذلك فلم يتكلم أصحابنا في دقيق المسائل عن استغناء)[1] .

من أجل ذلك فإن بحثي لموضوع التوحيد سوف ألتزم فيه بالأسس الرئيسية لأصل التوحيد عند كل من المعتزلة والإمامية .

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٥ ، ٣٦ .

فأما المعتزلة فإنهم يبنون التوحيد على خمس دعائم ، لأن التوحيد إذا كان معناه البسيط هو كونه تعالى واحداً في ذاته وصفاته ، وأفعاله ، فإن هذا المعنى يتوقف على : إثبات وجود اللّه تعالى ، وبيان الصفات الواجبة له أو المستحقة لذاته ، وبيان الصفات المنفية عن ذاته ، ثم بيان أنه واحد في هذه الصفات . وإثبات وجود اللّه تعالى يتوقف لذلك على بيان الطريق الذي يؤدي إلى إثبات وجوده ، فأصول التوحيد كما يستنتجها المعتزلة هي : إثبات حدوث العالم ، ووجود اللّه تعالى وصفاته الواجبة ، وتنزيهه عن صفات المحدثين ، والوحدانية ، يقول القاضي عبد الجبار :

(فإن قال : فبينوا لي جمل ما يلزمه في التوحيد أن يعرفه ، قيل له : يدور ذلك على أصول خمسة :

أولها : إثبات حدوث العالم .

والثاني : إثبات المحدث .

والثالث : بيان ما يستحقه من الصفات .

والرابع : العلم بما لا يجوز عليه من صفات المخلوقين .

والخامس : إثبات وحدانيته)[1] .

وفي موضع آخر يسميها القاضي عبد الجبار (جملة أبواب التوحيد)[2] ويعددها على الترتيب الذي ذكره من قبل ، فكل أصل أو باب من هذه الأبواب الخمسة متوقف على ما قبله . اللاحق فيها مترتب على السابق ، والترتيب بهذه الصورة التي يذكرها القاضي عبد الجبار ترتيب منطقي ، فما لم يثبت حدوث العالم لا يمكن الاستدلال على الذات ، وما لم تثبت الذات لا تعرف الصفات وهكذا ، ويهتم القاضي بالكشف عن التسلسل المنطقي في ترتيب أصول التوحيد بالصورة التي قدمناها في قوله : (وإنما وجب هذا الضرب من الترتيب لأن إثباته تعالى لا يكون إلا بإثبات حوادث مخصوصة لا تتأتى من كل القادرين . . . فلا بد من أن نقدم القول في ذلك ، ونثني بذكر إثباته ، وكذلك فلا يصح الكلام فيما يستحقه من الصفات وكيفية استحقاقها إلا بعد ثبوت ذاته ، فوجب أن يتأخر ذلك عن الكلام في إثبات المحدث ، وهكذا فغير جائز أن نتكلم في نفي صفات عنه ولما عرفنا ما يجب له ويثبت ، من حيث كان الكلام على

---

(١) المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ص ١٧٣ .

(٢) المحيط بالتكليف ، ص ٣٥ .

النفي مرتباً على الإثبات ، فوجب تأخر ذلك عن الأصول التي تقدمت ، وهكذا ، فالقول في أنه واحد في صفاته لا يتم إلا بعد بيان صفاته التي يستحقها إثباتاً ونفياً فوجب الترتيب على الحد الذي بيناه)[1] .

وفي مجال مقارنة إثبات الوجود الإلهي بين المعتزلة والإمامية نكتفي بالأصلين الأولين فقط ، لأنهما الأصلان اللذان ينبني عليهما إثبات وجود الله .

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٥ .



الوجود الإلٓهي

الوجود الإلهي عند المعتزلة :

فأما الأصل الأول من هذه الأصول وهو الطريق المثبت لوجود اللّه تعالى فهو : حدوث الأجسام ، أو بتسمية المعتزلة : (المحدثات الدالة على اللّه تعالى)[1] وحدوث الأجسام كما يقول المعتزلة أقوى طريق يدل على إثبات وجود اللّه تعالى ، لأنه استدلال بالفعل على الفاعل . ويفضل المعتزلة الاستدلال بالأجسام على الاستدلال بالأعراض ، لأن الاستدلال الثاني يتعرض لمناقشة الخصم واعتراضاته ويحتاج إلى كلام طويل حتى يتم الاستدلال به ، ومن أجل ذلك كان الاستدلال بحدوث الأجسام أقوى براهين المعتزلة وأوضحها .

وفيما يرى المعتزلة فإن الطريق الدال على اللّه تعالى هو الأفعال ، والأفعال نوعان ، نوع يقع تحت مقدوراتنا ، ونوع لا يقع تحت مقدوراتنا ، والجواهر كلها من الأنواع التي لا تقع تحت مقدوراتنا ، وهذا النوع هو الدليل على أننا إذا لم نكن نحن الموجدين له فلا بد أن يكون له موجد آخر هو اللّه تعالى ، وأما الأعراض فإن ما لا يدخل تحت قدرتنا مثل : الألوان والروائح والطعوم . . . فإنه أيضاً يدل على وجود اللّه تعالى وقد أشار القاضي إلى هذا المعنى فقال : (إن الذي يدل على اللّه تعالى إنما هو الأفعال التي هي حوادث ، وكل الحوادث لا تخرج عن أن تكون جواهر أو أعراضاً ، فما كان من باب الجواهر فهو دليل على اللّه تعالى لا محالة لتعذره على القادرين بقدرة ، وما كان من باب الأعراض فإنه ينقسم ، فإن كان كالجواهر في باب أن القادرين بقدرة لا يقدرون عليه فهو كالأول في دلالته على اللّه تعالى وهذا نحو الألوان والروائح والطعوم وغيرها مما يختص المحالّ ، ونحو القدرة والحياة وغيرهما مما يختص الحي . وإن كان مما يدخل جنسه تحت مقدور العباد . فإنما يدل على اللّه تعالى متى وقع على وجه لا

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٦ .

يقدر العباد على إيقاعه على ذلك الوجه ، وهذا نحو علوم العقل ، ونحو حركة المرتعش)[1] .

ثم يقول : (فإذا أردت أن تستدل بما هو أولى في الاستدلال فهو أن تعلم حدوث الأجسام وتتوصل به إلى إثبات المحدث وتبين صفاته وتنفي عنه شبه الأجسام والأعراض وتوحده وتنزهه عن ثان له)[2] هذه هي الدلالة المعتمدة عند المعتزلة . وأول من استدل بها أبو الهذيل العلاف وتابعه فيها باقي شيوخ المعتزلة[3] . وتحرير هذه الدلالة عندهم هي أن (الأجسام لم تنفك من الحوادث ولم تتقدمها . وما لم يخل من المحدث يتقدمه يجب أن يكون محدثاً مثله)[4] وينبني هذا الدليل على الدعاوى الأربعة المعروفة عند المعتزلة وهي :

١ ـ أن في الأجسام معاني : اجتماع وافتراق وحركة وسكون .
٢ ـ أن هذه المعاني محدثة .
٣ ـ أن الجسم لم ينفك عنها ولم يتقدمها .
٤ ـ أنها إذا لم ينفك عنها ولم يتقدمها وجب حدوثه مثلها[5] .

وقد أورد القاضي عبد الجبار هذه الطريقة على وجه آخر فقال : (لو كان الجسم قديماً لوجب أن يكون متقدماً على هذه المعاني المحدثة لأن من حق القديم أن يكون متقدماً على ما ليس بقديم . . . وقد عرفنا أن الجسم لا يكون متقدماً على هذه المعاني فوجب أن لا يكون قديماً . وإذا لم يكن قديماً وجب أن يكون محدثاً)[6] وسواءٌ قلنا في الدليل أن الجسم لا يخلو عن المعاني الأربعة أو لا يتقدم عليها فالنتيجة التي ينتهي إليها الاستدلال نتيجة واحدة هي حدوث الجسم بحدوث المعاني الأربعة .

ويعتمد هذا الأصل ـ حدوث الأجسام ـ على قياس المعتزلة للغائب على الشاهد . فإنا إذا كنا نرى أفعالنا التي تقع تحت مقدوراتنا محتاجة لنا في حدوثها وإنها لا تحدث بنفسها فإننا يجب أن نطبق هذه الدلالة على الأفعال التي لا تقع تحت مقدورنا ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٦ ، ٣٧ .
(٢) المحيط بالتكليف ، ص ٣٧ .
(٣) انظر : شرح الأصول الخمسة ، ص ٩٥ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٥) انظر إثبات هذه الدعاوى الأربعة في شرح الأصول ، ص ٩٧ ـ ١١٥ .
(٦) المصدر نفسه ، ص ١١٥ .

ونحكم بأنها حادثة هي الأخرى ، وأنها محتاجة إلى محدث يحدثها وهو اللّه تعالى . وينبني هذا الدليل على القضية القائلة (كل حادث لا بد له من محدث) .

وفيما يرى كثير من المعتزلة فإن هذه القضية ليست قضية ضرورية أو بديهية (لأن طائفة كثيرة من الناس قد اعتقدوا في كثير من الحوادث أنها لا تحتاج إلى محدث كأصحاب الطبائع ، وكثمامة في المتولدات خاصة وكذلك ما يحكى عن معمر من القول بأن الأعراض تقع بطبائع المحال فيضيفها إلى اللّه تعالى من حيث أوجد ما أوجبها وهي المحال ، فلا بد عند ذلك من إيراد الدلالة على هذا الأصل)[1] والدلالة التي لجأ إليها المعتزلة لإثبات هذا الأصل هي كما ذكرنا قياس الغائب على الشاهد .

الوجود الإلهي عند الإمامية :

أما ابن بابويه القمي (الصدوق) فإننا نجده يستدل على وجود اللّه تعالى بنفس استدلال المعتزلة السابق من حيث اعتبار حدوث الأجسام طريقاً إلى إثبات الوجود الإلهي . ومن حيث إثبات حدوث الأجسام بحدوث المعاني الأربعة ، ويتلخص استدلال الصدوق في العناصر التالية :

١ ـ في إثبات حدوث الأجسام .
٢ ـ في أن لكل حادث محدثاً .
٣ ـ هذا المحدث هو اللّه تعالى .

فأما حدوث الأجسام فيبنيه الصدوق على ملازمة المعاني المحدثة . فقد سأل الصدوق بعض أهل التوحيد والمعرفة عن الدليل على حدوث الأجسام فقال : (الدليل على حدث الأجسام أنها لا تخلو في وجودها من كون وجودها مضمن بوجوده ، والكون هو المحاذاة في مكان دون مكان . ومتى وجد الجسم في محاذاة دون محاذاة مع جواز وجوده في محاذاة أخرى علم أنه لم يكن في تلك المحاذاة المخصوصة إلا لمعنى وذلك المعنى محدث . فالجسم إذن محدث إذ لا ينفك من المحدث ولا يتقدمه)[2] ويقول في موضع تال : (ومن الدليل على أن الأجسام محدثة ، أن الأجسام لا تخلو من أن تكون مجتمعة أو مفترقة ، ومتحركة أو ساكنة ،والاجتماع والافتراق والحركة والسكون محدثة ،

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٧٦ .
(٢) الصدوق (٣٨١ هـ) ـ التوحيد ، ص ٢٩٩ .

فعلمنا أن الجسم محدث لحدوث ما لا ينفك منه ولا يتقدمه)[1] .

ولا شك في أن نصوص الصدوق تتطابق مع نصوص المعتزلة في تعليل حدوث الأجسام .

وأما القضية الثانية وهي : (أن ما لم يتقدم المحدث يجب أن يكون محدثاً) فيبدو أيضاً أنها ليست قضية ضرورية في نظر الصدوق كما كان كذلك أيضاً عند المعتزلة ، ومما يبرر كون هذه القضية نظرية عنده ، أنه لم يتردد في الاستدلال ، وأن استدلاله على هذه القضية متأثر فيه أيضاً تمام التأثر بالمعتزلة . فكما أثبت المعتزلة احتياج الأجسام إلى الفاعل لكونها حادثة قياساً على احتياج أفعالنا لنا لكونها محدثة أيضاً ، أي لما كانت الأجسام تشارك أفعالنا في الحدوث ، وكان الحدوث علة الاحتياج إلى الفاعل فإذن تحتاج الأجسام الحادثة إلى فاعل ، فكذلك يثبت الصدوق احتياج الأجسام إلى محدث بنفس الطريق . ولنستمع إليه في قوله (فإن قال قائل فإذا ثبت أن الجسم محدث فما الدليل على أن له محدثاً ؟ قيل له : لأنا وجدنا الحوادث كلها متعلقة بالمحدث . فإن قال : ولم قلتم : إن المحدثات إنما كانت متعلقة بالمحدث من حيث كانت محدثة ، قيل : لأنها لو لم تكن محدثة لم تحتج إلى محدث ، ألا ترى أنها لو كانت موجودة غير محدثة أو كانت معدومة لم يجز أن تكون متعلقة بالمحدث ، وإذا كان ذلك كذلك فقد ثبت أن تعلقها بالمحدث إنما هو من حيث كانت محدثة فوجب أن يكون حكم كل محدث حكمها في أنه يجب أن يكون له محدث)[2] وهكذا يتابع الصدوق استدلال المعتزلة خطوة بخطوة . وإن كان يسمى استدلاله هذا بأنه دليل (أهل التوحيد الموافق للكتاب والآثار الصحيحة عن النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم ، والأئمة عليهم السلام)[3] .

وإذا ذهبنا إلى علم آخر من أعلام الإمامية في علم الكلام . وهو الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) وجدناه في (أصوله الاعتقادية) يتأثر أيضاً بمنهج قدماء المعتزلة في الاستدلال على وجود اللّه ، فانحصار الدلالة على الوجود الإلهي في طريق واحد هو حدوث الأجسام وتفسير الحدوث بعدم خلو الجسم عن المعاني الحادثة ، وقياس الأجسام الحادثة على أفعالنا في احتياجها إلى محدث . كل هذه العناصر نجدها واضحة

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٠٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠٤ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

تمام الوضوح في دليل الشريف المرتضى الذي يقول فيه : (اعلم أن أول فعل يجب على العبد من أفعال قلبه ما هو ذريعة إلى العلم بربه ولا طريق إلا النظر في حدوث الأجسام وما يجرى مجراها ، والذي يدل على حدوث الأجسام استحالة خلوها من المعاني المتجددة ، وما لم يخل من المتجدد يجب أن يكون محدثاً ، فإذا ثبت حدوثها ، فَلْيُقَس على أفعالنا ، يعلم أن لها محدثاً)[1] .

غير أننا نجد علماء الكلام عند الإمامية في المراحل المتأخرة يهملون هذا المنهج في استدلالاتهم على الوجود الإلهي ويفضلون عليه منهجاً آخر هو منهج الفلاسفة . فإذا كان منهج المتكلمين في إثبات وجود اللّه هو الذي اعتمد عليه المتقدمون من متكلمي الإمامية ينبني على فكرة الحدوث واحتياج الحادث إلى محدث فإن منهج الفلاسفة يعتمد على فكرة (الوجوب والإمكان) وفي هذا المنهج ينقسم الوجود إلى ممكن وواجب . وإن الممكن محتاج إلى الواجب في وجوده . وعادةً ما يبدأ الفلاسفة بأن مما لا شك فيه أن ثمة موجودا ما، فهذا الموجود إن فرضناه منذ البداية أنه واجب الوجود فقد تم الاستدلال على وجود اللّه . وإن فرضناه ممكناً فالذي يلزم على ذلك ـ باعتبار أن الإمكان محوج إلى العلة ـ أن يحتاج هذا الممكن إلى علة موجدة لأن جانب الوجود وجانب العدم متساويان بالنسبة لماهية هذا الممكن فحين نتصوره موجوداً فلا بد والحالة هذه من افتراض علة خارجة عن ذاته رجحت فيه جانب الوجود على جانب العدم ، فالممكن إذن محتاج إلى علة لا محالة . فإن كانت هذه العلة واجبة الوجود ثبت المطلوب وإن كانت بدورها ممكنة هي الأخرى احتاجت إلى علة موجدة . فإن كانت هي الممكن الأول لزم الدور وإن كانت ممكناً آخر لزم التسلسل . والدور والتسلسل باطلان . وهكذا إما أن تتسلسل العلل والمعلولات إلى غير النهاية وهذا باطل . وإما أن تنتهي الممكنات إلى علة واجبة الوجود وهو اللّه تعالى . ومن الواضح أن هذا الدليل ينبنى على إبطال الدور والتسلسل . وقد ساد هذا الدليل في العصور المتأخرة على أغلب الاتجاهات الكلامية ومنها اتجاه الإمامية في علم الكلام . وقد مثل هذه المرحلة من علماء الإمامية نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ)، ثم من بعده ابن المطهر الحلي(٧٣٦ هـ) في شرحه (تجريد الاعتقاد) للطوسي .

يقول الحلي : (ولا شك في أن هنا موجوداً بالضرورة فإن كان واجب الوجود

---

(١) مقدمة في الأصول الاعتقادية ، المجموعة الثانية ضمن نفائس المخطوطات ، ص ٧٩ .

لذاته فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد يوجده بالضرورة . فإن كان الموجد واجباً لذاته فهو المطلوب ، وإن كان ممكناً افتقر إلى موجد آخر، فإن كان الأول دار وهو باطل بالضرورة ، وإن كان ممكناً آخر تسلسل وهو باطل أيضاً)[١] .

وواضح أن دليل الحلي أو دليل الفلاسفة الذي يردده الحلي يعتمد على الأسس التالية :

١ ـ احتياج الممكن إلى علة موجدة .
٢ ـ ضرورة الانتهاء في سلسلة الموجودات إلى علة خارجة عن جميع آحاد سلسلة الممكنات .
٣ ـ وإلا لزم الدور والتسلسل الباطلان .
٤ ـ والعلة الخارجة عن جميع الممكنات هي واجب الوجود . وهو المطلوب .

ولذلك يختتم الحلي دليله بقوله : (لأن جميع آحاد تلك السلسلة الجامعة لجميع الممكنات تكون ممكنة بالضرورة . فتشترك في إمكان الوجود لذاتها ، فلا بد لها من موجد خارج عنها بالضرورة . فيكون واجباً بالضرورة وهو المطلوب)[٢] ولا يختلف الحلى في هذا الموضوع عن الطوسي (٦٧٢هـ) في تبنيه طريقة الفلاسفة للاستدلال على وجود اللّه القائمة على الإمكان ، وتركه طريقة المعتزلة القائمة على الحدوث ، بل إنه يرى أن طريقة المتكلمين لا تتمشى إلا بطريقة الفلاسفة . وفي تعليقه على كلام أستاذه الطوسي السابق، يقول: (وهذا برهان قاطع أشار إليه ـ تعالى ـ في الكتاب العزيز بقوله : ﴿ أو لم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد ﴾[٣] . . . . والمتكلمون سلكوا طريقاً آخر فقالوا : العالم حادث فلا بد له من محدث ، فلو كان محدثاً تسلسل أو دار ، وإن كان قديماً ثبت المطلوب لأن القدم يستلزم الوجوب وهذه الطريقة إنما تتمشى بالطريقة الأولى فلهذا اختارها المصنف على هذه)[٤] . وهذا الذي اختاره كل من الحلي والطوسي دليل على المد والجزر في علاقة التأثير بين المعتزلة وبين الإمامية سواء في الأصول أو في المناهج التي يثبتون بها هذه الأصول .

---

(١) الباب الحادي عشر ، شرح المقداد بن عبد اللّه السيوري ، تحقيق الدكتور مهدي محقق ، طهران (١٣٦٥ هـ) ، ص ٧ .
(٢) الباب الحادي عشر ، المصدر نفسه ، ص ٧ .
(٣) سورة فصلت ، الآية : ٥٣ .
(٤) نصير الدين الطوسي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢١٧ .



الصفات الثبوتية

تعتبر قضية الصفات الإلٓهية من أكثر قضايا علم الكلام صعوبة وتعقيداً لا سيما في الفكر الاعتزالي حيث نجد ـ إزاءها ـ كثيراً من وجهات النظر التي برغم اتحادها حول الهدف الأخير للمدرسة الاعتزالية وهو : نفي إثبات صفات قديمة قائمة بذاته تعالى فإنها تباينت فيما بينها تبايناً كبيراً . وتزداد الصعوبة حين نكون بصدد بيان الفروق بين متكلمي المعتزلة ومتكلمي الإمامية في هذه القضية ، ذلك أن المقارنة بين هاتين الفرقتين في مسألة الصفات لا تبدو سهلة لأنها يجب أن تتخطى مواضع الاتفاق إلى مواضع الاختلاف . ولم يكن الخلاف بين المعتزلة والإمامية في قضية الصفات خلافاً جذرياً أو خلافاً ظاهراً مثلما كان الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة مثلاً ، وإنما كان الخلاف في فروع دقيقة يتوجب على الباحث أن ينقب عنها ويتتبعها وراء الاتفاق الواضح بين المعتزلة والإمامية سواء في القول بنفي الصفات أو في الغاية التي يريدونها وهي إثبات التوحيد .

وقد حاولت في بحثي لهذه القضية أن أعرض المشكلة كاملة عند المعتزلة ثم أعرض لها بعد ذلك عند الإمامية غير أنني وجدت أن ذلك من الصعب ، لأن تداخل المسائل المطروحة للبحث لا يساعد على هذا المنهج ، ومن هنا فضلت أن يكون البحث متناولاً لآراء الفرقتين في كل قضية من قضايا هذه المشكلة ، وذلك حتى تتضح لنا أوجه الاتفاق وأوجه الاختلاف في كل قضية على حدة ، هذا إضافة إلى التلخيص الذي يأتي في نهاية بحث المشكلة ليضع نتائج المقارنة في موضع واحد .

الإشكال الأساسي في قضية الصفات :

ينبع إشكال الصفات الإلٓهية من محاولة بيان العلاقة بين الذات التي تجب لها الوحدانية وبين الصفات الكثيرة التي يجب أن تتصف بها الذات ، فأساس عقائد الإسلام جميعاً ـ كما هو معروف ـ هو : التوحيد ، ويعني التوحيد وحدانية اللّٰه تعالى ونفي التعدد والكثرة عنه وعلى الجانب الآخر جاء القرآن الكريم بعدد من الأسماء والصفات أضافها إلى اللّٰه تعالى مثل : قادر وعالم وحي وسميع وبصير . . . إلخ . ولا

خلاف بين المسلمين جميعاً في أن اللّه تعالى موصوف بكل ما وصف به في القرآن الكريم والسنة الصحيحة وكونه تعالى قادراً ، أو عالماً أو حياً . . . إلخ . ليس نقطة اختلاف بين سائر الفرق الكلامية المنتسبة إلى الإسلام . وإنما يظهر الخلاف حين نحاول تفسير العلاقة بين الأوصاف الواردة في القرآن الكريم وبين الذات المستحقة لهذه الأوصاف .

فماذا يعني وصفه بعالم وقادر مثلاً ؟ هل يعني أنه قادر بقدرة تقوم بذاته وعالم بعلم يقوم بذاته ؟ وإذا كانت الذات التي تقوم بها القدرة ويقوم بها العلم قديمة وأزلية فهل يجب ـ تبعاً لذلك ـ أن تكون القدرة قديمة أزلية والعلم قديماً أزلياً ؟ وهل يستلزم ذلك قدحاً في وحدانية الذات ؟

وفي الإجابة على هذا التساؤل اختلفت وجهات النظر وتعددت آراء علماء الكلام وتعارضت أيضاً ، وإن كانوا جميعاً يهدفون إلى غاية واحدة هي إثبات التوحيد وتفسيره في ضوء ما جاء به القرآن الكريم والسنة النبوية الصحيحة .

وإذا ذهبنا إلى فرقة المعتزلة لنعرف وجهات نظرهم حول هذا الإشكال وجدنا أن شيخهم الأول ومؤسس مدرستهم وهو : (واصل بن عطاء) ينفي ثبوت صفات أو معان قديمة موجودة في الذات ، فاللّه وحده هو القديم ، والقول بوجود قدرة قديمة أو علم قديم مع الذات هو قول بتعدد القدماء الذي قام دليل الوحدانية على إبطاله . . يقول الشهرستاني عن الواصلية من فرق المعتزلة : (واعتزالهم يدور على أربع قواعد : القاعدة الأولى : القول بنفي صفات الباري تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وكانت هذه المقالة في بدئها غير نضيجة . وكان واصل بن عطاء يشرع فيها على قول ظاهر وهو الاتفاق على استحالة وجود إلهين قديمين أزليين . قال : ومن أثبت معنى صفة قديمة فقد أثبت إلهين)[1] .

هكذا أسس واصل بن عطاء للمعتزلة القول بنفي الصفات بحيث وجدنا أن كل من جاء بعده من متكلمي المعتزلة كان يتقيد بقوله هذا ويهتم بشرحه أو بتقريره ، ومن هنا وجدنا وجهات نظر عديدة مختلفة لدى المعتزلة في تفسير هذا القول ، وإن كانت كلها تلتقي حول الفكرة السابقة وهي أن الأوصاف المختلفة التي تطلق على اللّه تعالى لا تستلزم معاني قديمة تقوم بالذات ، وهذا هو ما يحكيه الأشعري في مقالاته

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٦ .

بقوله : (واختلف الذين قالوا : لم يزل اللّه عالماً قادراً حياً ، من المعتزلة فيه : أهو عالم قادر حي بنفسه أم بعلم وقدرة وحياة ؟ وما معنى القول : عالم قادر حي) ؟[١] .

وحول هذا المبدأ ، أي مبدأ نفي صفات قديمة مستقلة عن الذات وقائمة بها يتفق الإمامية مع المعتزلة ولا نجد بينهم خلافاً يذكر ، كما نجد متكلمي الإمامية في تقريرهم لنفس المبدأ يشاركون المعتزلة في نقدهم للأشعري الذي خالف هذا المبدأ وأثبت للّه تعالى صفات قديمة . ومن أقدم متكلمي الإمامية الذين تكلموا في نفي الصفات ابن بابويه القمي الذي يذكر عن الإمام أبي الحسن الرضا أنه كان يقول : (أول عبادة اللّه معرفته ، وأصل معرفة اللّه توحيده ونظام توحيد اللّه نفي الصفات عنه لشهادة العقول أن كل صفة وموصوف مخلوق)[٢] كما ينقل عن أبان بن عثمان أنه قال : (قلت للصادق جعفر بن محمد عليهما السلام ، أخبرني عن اللّه تبارك وتعالى : لم يزل سميعاً بصيراً عليماً قادراً ؟ قال : نعم ، فقلت له : إن رجلاً ينتحل موالاتكم أهل البيت يقول : إن اللّه تبارك وتعالى لم يزل سميعاً بسمع وبصيراً ببصر وعليماً بعلم وقادراً بقدرة ، فغضب عليه السلام ثم قال : من قال ذلك ودان به فهو مشرك وليس من ولايتنا على شيء ، إن اللّه تبارك وتعالى ذات علامة سميعة بصيرة قادرة)[٣] .

ثم يجيء المفيد فيتابع شيخه القمي في هذا القول ، ويرى أنه أساس التوحيد كما يرى إجماع الأمة عليه ، فاللّه تعالى هو وحده القديم ، وكما هو واحد في الألوهية فهو واحد أيضاً في الأزلية ولا يصح أن يكون شيء آخر شبيهاً له في هذين الوصفين ، وقد بدأ المفيد كلامه عن التوحيد بقوله : (أقول : إن اللّه عز وجل واحد في الإلهية والأزلية لا يشبهه شيء ولا يجوز أن يماثله شيء . . . وعلى هذا إجماع أهل التوحيد إلا من شذ من أهل التشبيه . . . وأحدث رجل من أهل البصرة يعرف بالأشعري قولاً خالف فيه ألفاظ جميع الموحدين . . . وزعم أن للّه عز وجل صفات قديمة . . . من أجلها كان مستحقاً للوصف بأنه عالم حي قادر سميع بصير متكلم مريد ، وهذا قول لم يسبقه إليه أحد من منتحلي التوحيد فضلاً عن أهل الإسلام)[٤] وما يذكره المفيد عن

---

(١) المقالات ، جـ ١ ، ص ١٦٤ ، ط ريتر .
(٢) التوحيد ، ص ٣٤ ـ ٣٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٤ .
(٤) أوائل المقالات ، ص ٥٠ ـ ٥١ .

الأشعري يشبه ما يذكره معاصره المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار عن الأشعري أيضاً حين يقول : (. . . ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمة ، لوقاحته وقلة مبالاته بالإسلام والمسلمين)[1] .

ويقرر الشريف المرتضى نفس ما قرره الشيخ المفيد في نفي الصفات القديمة القائمة بالذات ويرى ـ أيضاً ـ أن الأوصاف مثل : حي ومدرك وسميع وبصير وقادر وعالم تستحقها الذات لنفسها لا بسبب معان قديمة كالحياة والإدراك والسمع . . . إلخ ، لأن إثبات أي صفة تشارك الذات في القدم يوجب أن تكون هذه الصفة مشاركة للذات في بقية أوصافها الأخرى[2] .

ولا يخرج ابن المطهر الحلي عن مذهب الإمامية في هذه القضية ويزيد على ذلك زعمه بأن نفي صفات قديمة قائمة بذاته تعالى باطل بالعقل وبالسمع ، يقول : (العقل والسمع متطابقان على أنه تعالى مخصوص بالقدم وأنه ليس في الأزل سواه لأن كل ما عداه سبحانه وتعالى ممكن وكل ممكن حادث ، وقال تعالى : ﴿ **هو الأول والآخر** ﴾ وأثبتت الأشاعرة معه معاني قديمة ثمانية)[3] ومن الواضح أن كلا من الإمامية والمعتزلة يعتبر مبدأ نفي الصفات أساساً للتوحيد ، وأن مبدأ الأشعري في إثبات الصفات ـ فيما يرون ـ يقدح في أصل التوحيد لإثباته لقدماء غير اللّه تعالى .

معنى الصفة :

مسألة ثانية نجد فيها اتفاقاً بشكل عام بين اتجاه الإمامية واتجاه المعتزلة في قضية الصفات هي مسألة (معنى الصفة) فما المقصود بمعنى الصفات عند المعتزلة والإمامية ؟ وماذا يعني وصف الشيء بصفة ما من الصفات ؟ هل وصف الشيء بصفة ما ، تعبير عن صفة موجودة بالفعل في الموصوف أو أن الصفة لا وجود لها إلا في الوصف ؟ بعبارة أخرى : حين أصف إنساناً بأنه قادر فهل يدل الوصف على صفة حقيقية موجودة فعلاً في الموصوف هي القدرة مثلاً ؟ أم أن الوصف إنما يدل على اتصاف شخص بأنه قادر

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣ .
(٢) انظر جمل العلم والعمل ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، ط النجف الأشرف (١٣٨٧ هـ) ، ص ٣٠ .
(٣) نهج الحق وكشف الصدق ، المصدر السابق ، ص ٦٤ .

دون أن يعني وجود صفة مستقلة موجودة في الموصوف ؟ وحول هذا التساؤل انقسم متكلمو المسلمين إلى فرقتين :

فرقة الأشاعرة وهي ترى أن الوصف غير الصفة ، لأن الوصف يرجع إلى الواصف بينما ترجع الصفة إلى ذات الموصوف ، فالصفة عند الأشاعرة حقيقة ثابتة للذات سواء وجد واصف أم لم يوجد[1] .

والصفة القائمة في الشيء الموصوف لا تتوقف في وجودها على الألفاظ التي يستعملها الواصف للدلالة على الوصف ، فسواء وجد الواصف أم لم يوجد ، وسواء وجدت اللغات التي تعبر عن الوصف أم لم توجد فالصفة حقيقة موضوعية قائمة بالموجود الموصوف بها ، يقول الباقلاني : (إن قال قائل : ما الصفة عندكم وما الوصف وهل هما واحد أم لا ؟ قيل له : أما الصفة فهي الشيء الذي يوجد بالموصوف أو يكون له ويكسبه الوصف الذي هو النعت الذي يصدر عن الصفة . وأما الوصف فهو قول الواصف للّه تعالى ولغيره بأنه عالم حي قادر منعم متفضل ، وهذا الوصف الذي هو كلام مسموع أو عبارة عنه غير الصفة القائمة باللّه تعالى ، التي لوجودها به يكون عالماً وقادراً ومريداً . وكذلك قولنا : (زيد حي عالم قادراً) إنما هو وصف لزيد وخبر عن كونه على ما اقتضاه وجود الصفات به ، وهو قول يمكن أن يدخله الصدق والكذب ، وعلم زيد وقدرته هما صفتان له موجودتان بذاته يصدر الوصف والاسم عنهما ولا يمكن دخول الصدق والكذب فيهما)[2] وهكذا يرتبط الوصف في نظرية الأشاعرة بالصفة بدون عكس ، والوصف عندهم هو الألفاظ أو ما يحل محل الألفاظ من الكتابة ، وقد قامت على فكرة الأشاعرة في قطع الصفة عن الوصف والواصف والألفاظ والكتابة والعودة بها إلى ذات الموصوف نظريتهم في ثبوت الصفات الإلّهية وقدمها قبل حدوث اللغة والألفاظ وحدوث المتلفظين والواصفين .

أما فرقة المعتزلة فقد ذهبت إلى العكس من قول الأشاعرة وهم يرون أن الوصف لا يدل على صفة مستقلة مستكنة في ذات الموصوف لأن الصفة ـ عندهم ـ ليست شيئاً أكثر من الوصف ، فهي مرتبطة بالوصف في وجودها وفي عدمها ، وعلى ذلك ليس للصفات حقائق موضوعية قائمة بالموصوفات ، وإنما هي معاني قاصرة على الوصف

---

(١) انظر : الباقلاني ، التمهيد ، ط مكارثي ، ص ٢٢٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢١٣ ـ ٢١٤ ـ ٢١٥ .

فقط ، تدل عليها الألفاظ أو الكتابة أو اللغة بوجه عام . وفيها يتعلق بأسماء اللّه تعالى فإن المعتزلة يطبقون عليها هذه النظرية أيضاً ، فالاسم أو الوصف معنى يحدثه المسمِّي أو الواصف ومن هنا أرجعوا الصفة إلى قصد الواصف ، ولولا هذا القصد لما صار الاسم اسماً على المسمى ، وفي ذلك يقول القاضي عبد الجبار : (اعلم أن الاسم إنما يصير اسماً للمسمَّى بالقصد ، ولولا ذلك لم يكن بأن يكون اسماً له أولى من غيره ، وهذا معلوم من حال من يريد أن يسمى الشيء باسم لأنه إنما يجعله اسماً له بضرب من القصد ، يبين ذلك أن حقيقة الحروف لا تتعلق بالمسمَّى لشيء يرجع إليه كتعلق العلم والقدرة بما يتعلقان به ، فلا بد من أمر آخر يوجب تعلقه بالمسمَّى ، وليس هناك ما يوجب ذلك فيه سوى القصد والإرادة)[1] وفي هذا النص يحاول القاضي عبد الجبار أن يصل إلى النتائج التالية :

١ ـ المسمِّى هو الذي يعطي الاسم للمسمَّى .

٢ ـ ليست هناك أية علاقة طبيعية أو علاقة مباشرة بين الاسم وبين موضوعه المسمى به .

٣ ـ يحدث الارتباط بين الاسم والمسمَّى بسبب قصد المسمِّى أي وضعه الاسم واختراعه له ، وبدون هذا القصد لا يرتبط الاسم بالمسمى ولا يكون استحقاق المسمى لاسم معين أولى من استحقاقه لاسم آخر .

هذه هي الخطوة الأولى في نظرية المعتزلة وأعني بها نفي الصفات لحقائق موضوعية موجودة في موصوفاتها وإرجاعها إلى الألفاظ وإلى قصد المتلفظ بالألفاظ ، فالصفة عند المعتزلة هي لفظ أو هي كلمة ملفوظة أو مكتوبة ، وقد قرر الأشعري ذلك في مقالاته بقوله : (وقالت المعتزلة والخوارج : الأسماء والصفات هي الأقوال وهي قولنا : اللّه عالم اللّه قادر وما أشبه ذلك)[2] كما نقل عن الجبائي أنه (كان يزعم أن الوصف هو الصفة وأن التسمية هي الاسم وهو قولنا : اللّه عالم قادر)[3] وما يذهب إليه المعتزلة من إرجاع الصفات إلى الأوصاف وقطعها عن الموصوفات لا يقتصر فقط على الصفات الإلّهية بل يعممون نظريتهم هذه في أوصاف الأشياء والموجودات

---

(١) المغني ، جـ ٥ ، ص ١٦٠ .
(٢) المقالات ، جـ ١ ، ص ١٧٢ .
(٣) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٥٢٩ .

فوصف الجسم مثلاً بأنه متحرك لا يعني أيضاً الدْلالة على صفة في الجسم نعبر عنها بالحركة وتكون سبباً في صحة اتصاف الجسم بمتحرك ، ولكي يلتزم المعتزلة بكل أبعاد نظريتهم هذه اضطروا لأن يرفضوا تسمية المعاني القائمة بالأجسام صفات مثل : الحركة والسكون واللون والطعم والحياة والموت والعلم والجهل والقدرة والعجز . . . إلخ كل هذه المعاني ، فكل هذه المعاني يسميها المعتزلة أعراضاً ولا يسمونها صفات قائمة بالأجسام هرباً مما يترتب على ذلك في مشكلة الصفات الإلٓهية من الاعتراف بقيام صفات القدرة والعلم والحياة بالذات ، يقول الأشعري : (واختلف الناس في المعاني القائمة بالأجسام كالحركات والسكون وما أشبه ذلك ، هل هي أعراض أو صفات ، فقال قائلون : هي أعراض وليست بصفات ، لأن الصفات هي الأوصاف وهي القول والكلام ، كالقول : هي أعراض وليست بصفات ، لأن الصفات هي الأوصاف وهي القول والكلام ، كالقول : زيد عالم قادر حي ، فأما العلم والقدرة والحياة فليست بصفات ، وكذلك الحركات والسكون ليست بصفات)[1] .

ويقول في موضع آخر : (وثبتوا أن الصفات هي الأقوال والكلام كقولنا : عالم قادر فهي صفات وأسماء)[2] .

ثم تأتي الخطوة الثانية في نظرية المعتزلة وهي حدوث الألفاظ . فحدوث الألفاظ تابع لحدوث اللغة لأنها مبنية على المواضعات وعلى الاتفاق بين المتكلم والمخاطب . وعلى اختراع الألفاظ ووضعها بجوار معانيها . فاللغة مخلوقة لأنها لا بد فيها من وضع الاسم كدليل على المسمىٰ . والوضع أو المواضعة ، حسب تعبير عبد الجبار يعني الاتفاق على التسمية . وهذا يستلزم اختراع الألفاظ وحدوثها ومن هنا حرص القاضي عبد الجبار على تقرير المواضعة في اللغة الأولى وإن آدم عليه السلام والملائكة اخترعوا اللغة وعرفوها أولاً قبل أن يخاطبهم اللّه تعالى بها . ويرى القاضي أنه لولا الاتفاق على اللغة أولاً قبل أن يخاطبهم اللّه تعالى بها . ويرى القاضي أنه لولا الاتفاق على اللغة أولاً لما صح الخطاب من اللّه تعالى لآدم والملائكة . ولما أمكنهم معرفة المقصود من الخطاب الإلٓهي لأن تحديد قصد معين وفهمه من الخطاب يستلزم سبق المعرفة بالألفاظ التي تحدد هذا القصد دون غيره يقول القاضي عبد الجبار : (فاللغة الأولى لا بد فيها

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٦٩ .

(٢) المصدر نفسه ، جـ ٢ ، ص ٣٥٧ .

من مواضعة ، وما بعدها من اللغات يجوز كونها توقيفياً ، ولذلك قلنا : إن آدم عليه السلام لا بد من أن يكون واضع الملائكة لغة أو عرف مواضعاتهم ثم علمه جل وعز الأسماء)[1] ثم يقول : (فمتى لم يتقدم من المخاطب لغة لم يعلم مراده عز وجل بكلامه ، لأنه إنما يعلم ذلك متى تقدم منه ما يقتضي صرف خطابه إلى ما تعارفه من اللغات فيكون خطابه دلالة على مراده بتقدم المواضعة وعلمنا أن مع حكمته لم يكن ليخاطبنا إلا ويريد ما وقعت المواضعة عليه ، وإلا كان في حكم المعمِّى والمخاطب للعرب بالزنجية التي لم تخطر لهم على بال فإذا لم يتقدم ذلك لم يكن خطابه بأن يصرف إلى أن المراد به شيء ، أولى من غيره)[2] .

ولا يدخر عبد الجبار وسعاً في تدعيم وجهة نظره في حدوث اللغة الأولى على الأقل ، فيرد على وجهة النظر الأخرى التي ترى أن اللغة توقيف من اللّه تعالى ، أو أنه سبحانه يخلق في المخاطبين علماً ضرورياً بها فكل ذلك إنما يجوز في غير اللغة الأولى التي خاطب اللّه تعالى بها آدم وعلمه بها الأسماء كلها ، أما هذه اللغة فلا بد فيها من المواضعة والاتفاق .

ونعود إلى قضية الصفات ولنقول أن المعتزلة إذا كانوا قد أرجعوا الصفات إلى الأوصاف وقالوا : إن الأوصاف هي الأقوال والألفاظ والكلام ، وكل ذلك مخترع وحادث ، فصفات اللّه تعالى يجب أن تجري عليها هذه القواعد بحيث لا يدل وصفه بأنه حي عالم قادر على حقائق ومعان قائمة بذاته كما يقول بذلك أصحاب الصفات . ومعنى ذلك أن تكون الصفات والأسماء الإلٓهية كلها حادثة ومخلوقة لأنها ـ كما قلنا ـ قد ارتبطت باللفظ وبالمتلفظ .

وخلاصة رأي المعتزلة في هذا الموضوع :

أولاً : الصفة راجعة للوصف والاسم راجع للتسمية .

ثانياً : الوصف والتسمية ألفاظ يخترعها الواصف والمسمى .

ثالثاً : الألفاظ مخلوقة وحادثة .

والنتيجة الأخيرة هي أنه ليست هناك صفات قديمة قائمة بالذات وإنما هناك صفات حادثة مرتبطة بالوصف والواصف .

---

(١) المغني ، جـ ٥ ، ص ١٦٦ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

وقد لخص الباقلاني مذهب المعتزلة تلخيصاً دقيقاً في النص التالي بقوله : (وقد زعمت المعتزلة . . أن الصفة ليست بمعنى أكثر من الوصف الذي هو قول القائل واخبار المخبر عمن أخبر عنه بأنه عالم قادر ، وتفخموا القول بأن اللّٰه تعالى كان في أزله بلا صفة ولا اسم من أسمائه وصفاته العليا . قالوا لأنه لا يجوز أن يكون في القدم واصفاً لنفسه لاعتقادهم خلق كلامه ولا يجوز أن يكون معه في القدم واصف له مخبر عما هو عليه . فوجب أنه لا صفة للّٰه سبحانه قبل أن يخلق خلقه وأن الخلق هم الذين يجعلون للّٰه الأسماء والصفات لأنهم هم الخالقون لأقوالهم التي هي صفات اللّٰه سبحانه وأسماؤه ، ولأنهم أيضاً يزعمون أن الاسم هو التسمية وهو قول المسمى للّٰه تعالى . وأن اللّٰه سبحانه كان قبل خلق كل من كلمه وأمره ونهاه بلا اسم ولا صفة فلما أوجد العباد خلقوا له الأسماء والصفات تعالى عن ذلك) . ثم يعقب البلقلاني على مذهب المعتزلة بقوله : (وهذا القول خروج عما عليه كافة الأمة قبل خلق المعتزلة ووجودهم)[١] .

وإذا ما رجعنا إلى الشيعة الإمامية في هذا الموضوع وجدنا أن ابن بابويه القمي ينص في أكثر من موضع على أن الاسم غير المسمى وأن الوصف غير الموصوف وأن اللّٰه تعالى (يسمى بأسمائه فهو غير أسمائه والأسماء غيره والموصوف غير الواصف)[٢] .

غير أن هذه الفكرة التي هي محل اتفاق بين المعتزلة والإمامية نجدها مفصلة أكثر عند الشيخ المفيد وهو في هذا الصدد يسلك نفس الطريق الذي يسلكه المعتزلة تقريباً . فالصفة عنده لا تدل على معنى ثابت موجود في الموصوف ، وإنما تدل على معنى وجود في ذهن الواصف يتعلق بالموصوف . فالصفة ـ فيما يرى المفيد ـ فكرة أو معنى يخلعه العقل على الموضوع الموصوف بهذه الصفة . وقد تشارك هذا الموضوع موضوعات أخرى ينطبق عليها نفس المعنى فتشاركه في الوصف أيضاً فإذا كان اللّٰه تعالى ، وزيد ـ مثلاً ـ يشتركان في معنى يعبر عنه بصفة (الحياة) فإن هذه الصفة تطلق عليهما معاً . والوصف عند المفيد لا يعود إلى ذات الموصوف وإنما يعود إلى اللفظ أو الكتابة ، أما اللفظ والكتابة فيعودان إلى الذهن الذي يخترعهما[٣] .

---

(١) التمهيد ، ط . مكارثي ، ص ١٧ .

(٢) التوحيد ، ص ١٤٣ . وانظر أيضاً ص ٢٢١ .

(٣) See MacDermott - The Theology of Al - Shaikh Al - Mufid , Dar El - Machareq Beyrouth , liban - 1978 , p . 135 .

وينتهي المفيد إلى أنه قبل حدوث الألفاظ لا يوجد وصف ولا صفة . يقول : (إن الصفة في الحقيقة ما أنبأت عن معنى مستفاد يخص الموصوف وما شاركه فيه ، ولا يكون ذلك كذلك حتى يكون قولاً ، أو كتابة تدل على ما يدل النطق عليه وتنوب منابه فيه ، وهذا مذهب أهل التوحيد وقد خالف فيه جماعة من أهل التشبيه)[1] .

والسؤال الذي يفرض نفسه هنا هو : إذا كان كل من المعتزلة والإمامية يرفض وجود معان قديمة بذاته تعالى تكون سبباً في اتصافه بحي وعالم وقادر . . . إلخ فكيف استحقت الذات هذه الأوصاف ؟ بعبارة أخرى ما العلاقة بين الذات وبين كونه قادراً عالماً هل هذه الأوصاف تستحقها الذات لنفسها أو لأمر آخر ؟

العلاقة بين الذات والصفات :

أما المعتزلة : فإن إجاباتهم على هذا السؤال إجابات مختلفة . فأبو علي الجبائي يرى أن اللّٰه تعالى قادر عالم حي . . . إلخ لذاته ، أي يستحق صفاته لذاته ، وأن الصفات تختلف فيما بينها باختلاف الفوائد التي تترتب عليها ، فمعنى عالم - فيما يرى أبو علي -

أولاً : أن اللّٰه تعالى يصح أن يعلم .
ثانياً : تكذيب من يزعم على اللّٰه تعالى الجهل .
ثالثاً : التدليل على معلومات اللّٰه تعالى .

ويتضح من كل ذلك أنه يعود بالصفة وبكل تفسيراتها إلى خارج الذات . وقد صور الأشعري فكرة الجبائي هذه بقوله : (إنا إذا قلنا أن اللّٰه عالم أفدناك علماً به وبأنه خلاف ما لا يجوز أن يعلم . وأفدناك إكذاب من زعم أنه جاهل ، ودللناك على أن له معلومات . هذا معنى قولنا : إن اللّٰه عالم . . . . وهذا قول الجبائي)[2] .

وأما أبو هاشم الجبائي فإنه يرى أن الصفات تثبت للذات الإلٰهية بسبب حال تكون عليها الذات ، وقال أبو الهذيل هو : (عالم بعلم هو هو . وهو قادر بقدرة هي هو . وهو حي بحياة هي هو ، وكذلك قال في سمعه وبصره وقدمه وعزته وعظمته

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٥٨ .
(٢) مقالات الإسلاميين ، ص ١٦٧ ، ١٦٨ .

وجلاله وكبريائه وفي سائر صفاته لذاته)[1] وأما عبّاد فيقول : (هو عالم حي ولا أثبت له علماً ولا قدرة ولا حياة ولا أثبت سمعاً ولا أثبت بصراً ، وأقول : هو عالم لا بعلم وقادر لا بقدرة ، حي لا بحياة وسميع لا بسمع)[2] . ويقول النظام : (معنى قولي : عالم إثبات ذاته ونفي الجهل عنه ، ومعنى قولي : قادر إثبات ذاته ونفي العجز عنه ومعنى قولي : حي إثبات ذاته ونفي الموت عنه وكذلك قوله في سائر صفات الذات على هذا الترتيب)[3] . ويفهم من كلام النظام أن الصفات ليست معاني إيجابية وإنما هي مجرد اعتبارات سلبية فليس هناك إلا ذات ينفى عنها معنى العجز وهذا هو المقصود من صفة القدرة ، وينفى عنها الجهل وهذا هو المقصود من صفة العلم وهكذا . وكأن الصفات في فكرة النظام لا تعني شيئاً أكثر من إثبات الذات بطريق النفي والسلب .

والخلاف في هذه المسألة بين أئمة المعتزلة ـ كما يقول عبد الجبار : ـ (خلاف بين أهل القبلة فعند شيخنا أبي علي أنه تعالى يستحق هذه الصفات الأربع التي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً ، لذاته . وعند شيخنا أبي هاشم يستحقها لما هو عليه في ذاته ، وقال أبو الهذيل ؛ أنه تعالى عالم بعلم هو هو وأراد به ما ذكره الشيخ أبو علي إلا أنه لم تتخلص له العبارة . ألا ترى أن من يقول أن اللّه تعالى عالم بعلم لا يقول : إن ذلك العلم هو ذاته تعالى . فأما عند سليمان بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان لا توصف بالوجود ولا بالعدم ، ولا بالحدوث ولا بالقدم ، وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث . وعند الكلابية أنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان أزلية ، وأراد بالأزلي القديم ، إلا أنه لما رأى المسلمين متفقين على أنه لا قديم مع اللّه تعالى لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك . ثم نبغ الأشعري وأطلق القول بأنه تعالى يستحق هذه الصفات لمعان قديمةً)[4] .

غير أننا نجد من وراء اختلاف المعتزلة في تفسير وجه استحقاق الذات للصفات اتفاقاً على أصل مشترك بينهم هو : إنكار صفات المعاني التي يثبتها الصفاتية ، والعودة بالأوصاف رأساً إلى الذات دون واسطة بين الذات وبين الوصف . فمذهب المعتزلة ينفي وجود صفات المعاني سواء كانت معاني أزلية كما هو مذهب سليمان بن جرير أو

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٦٥ ، ١٦٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٧ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢ ـ ١٨٣ .

معاني قديمة كما هو مذهب الأشاعرة[1] ، أو معاني محدثة كما هو مذهب هشام بن الحكم من الإمامية الذي كان يقول : إن اللّه عالم بعلم محدث . يقول القاضي عبد الجبار : (فإن قال أتقولون : أنه عز وجل عالم بعلم وقادر بقدرة على ما يحكى عن الكلابية وهشام بن الحكم في العلم المحدث ؟ قيل له : بل نقول هو عالم قادر حي سميع بصير قديم لذاته . لا يحتاج إلى أمر سوى ذاته يصح لأجله أن يستحق لهذه الصفات ولو كان لا يعلم إلا بعلم لكان محتاجاً في كونه عالماً إلى ذلك ، كالواحد منا . . . . وكل ذلك باطل)[2] .

ويستدل المعتزلة على نفي صفات المعاني بأنه لو كان تعالى عالماً بعلم (لكان لا يخلو إما أن يكون معلوماً أو لا يكون معلوماً ، فإن لم يكن معلوماً لم يجز إثباته لأن إثبات ما لا يعلم يفتح باب الجهالات ، وإن كان معلوماً فلا يخلو : إما أن يكون موجوداً أو معدوماً . لا يجوز أن يكون معدوماً ، وإن كان موجوداً فلا يخلو : إما أن يكون قديماً أو محدثاً ، والأقسام كلها باطلة فلم يبق إلا أن يكون عالماً لذاته على ما نقوله)[3] .

والحقيقة أنه يمكننا أن نرجع اختلافات المعتزلة في تفسير العلاقة بين الذات والصفات إلى نظريتين أساسيتين :

١ ـ نظرية أبي علي الجبائي :

الذي يرى أن اللّه تعالى يستحق صفاته التي هي : قادر عالم حي موجود ، لذاته ، وليس لأي معنى آخر غير الذات . وما قاله كل من أبي الهذيل وعباد والنظام فإنه يرجع بصورة أو بأخرى إلى هذه النظرية لأن إثبات صفة توصف بأنها عين الذات لا يضيف شيئاً آخر للذات نفسها ، وكذلك تفسير الصفات بمعان سلبية ينتهي إلى نفي أي شيء آخر غير الذات .

غير أن هذه النظرية يواجهها اعتراض قوي يتلخص في أنه : إذا كانت الذات

---

(١) الواقع أنه لا فرق بين مذهب سليمان بن جرير والأشاعرة إلا في التسمية فسليمان يتحاشى وصف المعاني بأنها قديمة خوفاً من القول بتعدد القدماء ، أما الأشاعرة فإن تعدد الصفات عندهم لا يعني تعدداً في الذات .

(٢) مختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جمع محمد عمارة ص ١٨٢ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣ ، أيضاً مختصر في أصول الدين ، المصدر السابق ص ١٨٢ .

تستحق الصفات لنفسها وليس لأي اعتبار آخر فما الفرق إذن بين عالم وقادر ؟ بعبارة أخرى : إذا كان كل من العلم والقدرة يرجع إلى معنى واحد هو إثبات الذات أليس معنى ذلك أن العلم والقدرة شيء واحد ؟ وقد مرّ بنا أن النظام كان يفرق بينهما بنفي أضدادهما فيفرق بينهما بأن العلم معناه عدم الجهل ، والقدرة معناها عدم العجز (فألزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة)[1] وأن أبا الهذيل كان يفرق بينهما بأن معنى عالم : أنه عالم بعلم هو هو ، ومعنى قادر : أنه قادر بقدرة هي هو (فألزمه أصحابنا إذا كان علمه وقدرته نفسه أن يكون نفسه علماً وقدرة ، وإذا كان نفسه علماً وقدرة استحال كونه عالماً قادراً لأن العلم لا يكون عالماً والقدرة لا تكون قادراً ، وألزموه أيضاً إذا كان علمه نفسه وقدرته نفسه أن يكون علمه قدرته)[2] ونفس هذا الاعتراض يواجه نظرية أبي علي التي قال فيها أنه عالم لذاته وقادر لذاته ، لأنه يلزم على هذه النظرية أيضاً أن تكون الذات نفسها علماً وقدرة ، لأن حقيقة العلم ما به يعلم العالم ، والقدرة ما بها يقدر القادر[3] .

وهكذا أصبحت نظرية أبي علي الجبائي محل اعتراض قوي من خصوم المعتزلة الذين ألزموهم من ناحية استحالة التفرقة بين كونه عالماً وكونه قادراً . ومن ناحية أخرى استحالة الفرق بين الذات وبين الصفات . ثم يعقب عبد القاهر البغدادي على نظرية أبي علي هذه بقوله : (وعلم أبو هاشم ابن الجبائي فساد قول أبيه بأن جعل نفس الباري علة لكونه عالماً وقادراً فخالف أباه وزعم أن اللّه عالم لكونه على حال ، قادر لكونه على حال)[4] وهنا تواجهنا النظرية الثانية وهي نظرية أبي هاشم المعروفة بنظرية الأحوال .

٢ ـ نظرية أبي هاشم :

وفي هذه النظرية يحاول أبو هاشم أن يتفادى الاعتراض الذي واجه نظرية أبيه ونظرية المعتزلة بوجه عام في تفسير العلاقة بين الذات والصفات ، وهو وإن كان لا يختلف عمن سبقه من المعتزلة في أن الذات موصوفة بأنها قادرة عالمة حية موجودة . فإنه

---

(١) عبد القاهر البغدادي ، أصول الدين ، ص ٩١ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٩٢ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

يختلف في تفسير فائدة وصف الذات بتلك الصفات . لأنه يرى أن الذات تستحق صفاتها لأحوال تكون عليها الذات .

إن عبارة أبي هاشم (يستحقها لما هو عليه في ذاته)[1] تفيد تصور الذات وتصور حال تكون عليها الذات ، يمكن أن نعبر عنها بالعبارة التالية (يستحقها لأمر أو لمعنى يكون هو عليه في ذاته) وهنا يمكن التمييز بين الذات وبين حال تكون عليها الذات ، فمعنى أن اللّه عالم (لما هو عليه في ذاته) هو أن اللّه تعالى ذو حالة ، وهذه الحالة صفة معلومة ، تختلف عن مفهوم الذات ، أو كما يقول الشهرستاني : (أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجودة)[2] هذه الحالة أو هذه الصفة لا ينبغي لنا أن نفهمها على أنها صفة موجودة مستقلة عن الذات تكون سبباً في استحقاق الذات للصفات . وإنما ينبغي أن ندركها باعتبارها أمراً آخر غير الذات .

ولكن يجب أن نعلم أيضاً أن (الحال) حين تعلم فإنما تعلم مع الذات ، ولا يمكن أن تعلم بانفرادها ، والحال لا تعني وجود صفة في الذات كصفة العلم مثلاً ، ولكن تعني وصف الذات في حالة كونها عالمة ، فالحال لا تعني وجود حالة علم في الذات بل تعني الذات في حالة كونها عالمة .

وتلعب فكرة (الحال) دوراً أساسياً عند أبي هاشم وعند المثبتين للأحوال عموماً ، ليس فقط في تفسير العلاقة بين الذات والصفات وإنما في تمايز الموجودات واختصاص كل منها بخصائص معينة ، فاختلاف الموجودات وتميزها بعضها عن البعض إنما يكون بسبب الأحوال ، والأحكام الخاصة بكل موجود من الموجودات إنما تجب بالأحوال أيضاً، فإذا كانت الموجودات تشترك كلها في الوجود أو في أن كلا منها (موجود) فإن (الحال) هي التي تميز موجوداً عن موجود بما توجبه من خصائص ذاتية لا يشترك فيها موجود مع موجود آخر أو تماثل بين موجود وموجود آخر بما توجبه من وجوه الشبه والتماثل . وينقل لنا الشهرستاني ضابطاً عن الحال يقول فيه : (والضابط أن كل موجود له خاصية يتميز بها عن غيره فإنما يتميز بخاصية هي حال . وما تتماثل المتماثلات به وتختلف المختلفات فيه فهو حال)[3] .

---

(١) انظر فيما سبق في نص القاضي عبد الجبار ، ص ١٥١ .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٢ .
(٣) نهاية الاقدام ، ص ١٣٣ .

ويجب أن نفرق بين أحوال أبي هاشم وبين صفات المعاني عند الأشاعرة ، بأن صفات المعاني صفات معلومة موجودة وقائمة بالذات كالعلم والقدرة . . . إلخ ، أما الأحوال فهي عند من يثبتها (ليست موجودة ولا معدومة ولا هي أشياء ولا توصف بصفة ما)[١] وأيضاً عند أبي هاشم الأحوال (ليست هي معلومة على حيالها وإنما تعلم مع الذات)[٢] .

ويبدو أن هذه الأوصاف المتضاربة التي أطلقت على الأحوال كانت سبباً في تهكم كثير من خصوم هذه النظرية وخصوصاً من الأشاعرة فقد ذكر البغدادي عن أبي هاشم أنه (زعم أن الأحوال لا موجودة ولا معدومة ولا معلومة ولا أشياء مع قوله أن المعدوم معلوم ،وزعم أيضاً أنها غير مذكورة، وقد ذكرها بقوله أنها غير مذكورة فناقض بأول كلامه آخره ، وهذا مذهب لا يعقله هو عن نفسه فكيف يناظر في تصحيحه ؟)[٣] كما عقب الرازي على نظرية أبي هاشم بقوله : (وقول أبي هاشم باطل قطعاً ، لأن ما لا يتصور في نفسه استحال التصديق بثبوته لغيره)[٤] .

وبرغم أن القاضي عبد الجبار يتبنى نظرية أبي علي في أن اللّه عالم بذاته[٥] . إلا أننا نجده يتعرض لنظرية أبي هاشم وهو يبين الفرق بين الأحوال وبين المعاني التي يثبتها سليمان بن جرير وغيره من أصحاب الصفات . وقد صور القاضي هذا الفرق في صورة اعتراض من جانب أصحاب الصفات بقوله : (فإن قيل : هذه المعاني عندنا كالأصول عندكم ، فكما أن هذه القسمة لا تدخل في الأحوال عندكم فكذلك لا تدخل عندنا في هذه المعاني)[٦] .

ومعنى هذا الاعتراض أن أصحاب الصفات يتعجبون من إنكار المعتزلة لإثبات معان قديمة بينما يثبتون أحوالاً تكون عليها الذات ، وإذا كانت القسمة إلى موجود وغير موجود وإلى معلوم وغير معلوم لا تجري على الأحوال عند المعتزلة فهي أيضاً لا تجري

أما نفاة الأحوال فإن الموجودات تتمايز عندهم بذواتها ، ص ١٣٣ .

(١) نهاية الإقدام ، ص ١٣٣ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) أصول الدين ، ص ٩٢ ، أيضاً : الفرق بين الفرق ، ص ١٩٦ .

(٤) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، ص ٣٠٢ ، وانظر أيضاً المواقف جـ ١ ، ص ٢٣٥ .

(٥) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٣ .

(٦) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

على المعاني عند أصحاب الصفات كما يقولون في اعتراضهم . وينتهون إلى أن المعتزلة حين يسلمون بالأحوال فإنه أولى بهم أن يسلموا بالمعاني التي يقول بها أصحاب الصفات . أما إجابة القاضي عبد الجبار فإنها تركز في التفرقة بين المعاني عند أصحاب الصفات وبين الأحوال عند المعتزلة على أن المعاني تدخلها قسمة المعلومات ، أما الأحوال ـ كما يقرر عبد الجبار ـ فإنها عند المعتزلة : (غير معلومة بانفرادها وإنما الذات عليها تعلم ففارق أحدهما الآخر ، والذي يدل على أن الأحوال لا تعلم أنها لو علمت لتميزت عن غيرها بأحوال أخر ، والكلام في الأحوال تلك كالكلام فيها يتسلسل إلى ما لا يتناهى من الأحوال وذلك محال)[1] .

وخلاصة القول أننا في ضوء نظرية أبي هاشم في الأحوال فإن معنى وصف اللّه تعالى بأنه عالم لا يعني وجود صفة العلم في الذات ولكن يعني : الذات في حالة كونها عالمة وكذلك وصف اللّه تعالى بأنه قادر لا يعني وجود صفة القدرة في الذات وإنما يعني الذات في حالة كونها قادرة . والحال ليست حالة علم أو حالة قدرة في الذات بل الذات تعلم قادرة أو عالمة حال كونها قادرة أو عالمة .

الإمامية :

إن الاتجاهات المختلفة عند المعتزلة في تفسير العلاقة بين الذات والصفات نجد صداها يتردد في اتجاهات علماء الكلام عند الإمامية . فابن بابويه القمي (الصدوق) نجده يردد ـ تقريباً ـ نفس نظرية النظّام في العلاقة بين الذات والصفات . ذلك أن القمي يفسر الصفات أيضاً من ناحية سلبية مثل تفسير النظام يقول : (إذا وصفنا اللّه تبارك وتعالى بصفات الذات فإنما ننفي عنه بكل صفة منها ضدها فمتى قلنا : إنه حي نفينا عنه ضد الحياة وهو الموت ، ومتى قلنا : إنه عليم نفينا عنه ضد العلم وهو الجهل . ومتى قلنا : إنه سميع نفينا عنه ضد السمع وهوالصمم . . . ومتى قلنا : قادر نفينا عنه العجز ، ولو لم نفعل ذلك أثبتنا معه أشياء لم تزل معه . ومتى قلنا : لم يزل حياً عليماً سميعاً بصيراً . . . فلما جعلنا معنى كل صفة من هذه الصفات التي هي صفات ذاته نفى ضدها أثبتنا أن اللّه لم يزل واحداً لا شيء معه)[2] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٤ .

(٢) التوحيد ، ص ١٤٨ .

وإذا ما ذهبنا للشيخ المفيد فإننا نجده يقول : (إن اللّه عز وجل اسمه ، حي لنفسه لا بحياة وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى كما ذهب إليه المشبهة من أصحاب الصفات ، والأحوال المبتدعات كما أبدعه أبو هاشم الجبائي وفارق به سائر أهل التوحيد ، وارتكب أشنع من مقال أهل الصفات وهذا مذهب الإمامية كافة والمعتزلة إلا من سميناه)[1] ومن هذا النص نستطيع أن نبين موقف المفيد في هذه المشكلة ، وهو موقف الناقد للنظريات السابقة في هذا الموضوع . فهو يرفض نظرية أصحاب الصفات في قولهم بإثبات معان أزلية قائمة بالذات ترجع إليها الصفات ، وهو في رفضه هذا يتفق مع جمهور المعتزلة المعروف عنهم إنكار صفات المعاني التي يثبتها الأشاعرة كمعان موجودة قائمة بالذات توجب له أحكاماً هي كونه قادراً عالماً . . . إلخ .

كما يرفض المفيد أيضاً نظرية أبي هاشم في الأحوال ويفرد لها في كتابه (الفصول المختارة) بحثاً مستقلاً نقدها فيه نقداً مفصلاً . ونلاحظ أن المفيد في نقده لأبي هاشم يسوي بين الأحوال وبين صفات المعاني عند الأشاعرة الذين يسميهم المشبهة مرة والمجبرة مرة أخرى ، وهو يتعجب من أبي هاشم في إنكاره على المشبهة صفات المعاني وتكفيره إياهم لهذا القول ، ثم إثباته بدلاً منها أحوالاً موجبة للصفات عنده . وهو في ذلك يقول : (ثم العجب ممن ينكر على المشبهة قولهم أن للّه تعالى علماً به كان عالماً وقدرة كان بها قادراً ، ويزعم أن ذلك شرك من معتقده ، وهو يزعم أن للّه عز وجل حالاً كان بها عالماً ، وبها فارق من ليس بعالم ، وأن له حالاً كان بها قادراً وبها فارق من ليس بقادر وكذلك القول في حي سميع بصير ، ويدعي مع ذلك أنه موحد ، كيف لا يشعر بموضع مناقضته هذا)[2] .

ويناقش المفيد أبا هاشم في هذه الأحوال المختلفة التي فسر بها اختلاف الصفات فيقول : (فإذا قيل له أفهذه الأحوال هي اللّه تعالى أم هي غير اللّه ، قال : لا أقول أنها هي هو ولا هي غيره . والقول بأحد هذين المعنيين محال ، وهو مع هذا يُجَّهل المعتزلة والمجبرة في قولهم أن صفات اللّه تعالى لا هي اللّه ولا هي غير اللّه ، ويعجب

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٥١ ـ ٥٢ .
(٢) الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، دار الأضواء ، بيروت ، ط ٤ ، (١٩٨٥ م) ، ص ٢٧٩ ـ ٢٨٠ .

منهم وينسبهم بذلك إلى الجنون والهذيان وإذا احتفل في الفرق بين الأمرين قال : إنما جهلت المجبرة في نفيهم أن تكون الصفات هي اللّه وغير اللّه ، لأنهم يثبتونها معاني موجودات وأنا لا أثبت الأحوال معاني موجودات ، ولو علم أنه قد زاد مناقضته فيما رام به الفرق وخرج عن المعقول لاستحيى من ذلك)[1] وهكذا يفهم المفيد من أحوال أبي هاشم أنها أحوال توجب للذات أوصافاً مختلفة ويقارنها بالمعاني التي توجب للذات نفس هذه الأوصاف عند الأشاعرة ثم يقارن بين أحوال أبي هاشم ومعاني أصحاب الصفات فيقول : إن مذهب أبي هاشم أكثر غرابة وأشد تناقضاً من مذهب أصحاب الصفات .

وذلك أن أصحاب الصفات حين رجعوا بالصفات الإلٓهية إلى معان قائمة بالذات فإنهم قالوا إن هذه المعاني موجودة وهي العلل الموجبة للصفات بينما فسر أبو هاشم اختلاف الصفات بأحوال لا وجود لها ولا عدم فكأنه علل اختلاف الصفات بعلل معدومة بينما عللها أصحاب الصفات بعلل موجودة . ولا شك أن تعليل الصفات بمعان موجودة وإن كان يستلزم القول بمشاركة هذه المعاني للذات الإلٓهية في أخص أوصافها وهو القدم مما يلزم عليه تعدد القدماء ـ إلا أن المفيد يرى أن هذا القول أسلم من قول أبي هاشم الذي علل فيه اختلاف الصفات بأحوال لم يصفها لا بالوجود ولا بالعدم . يقول : (وهذا الرجل لا يتأمل ما اجتناه فأثبت من الصفات ما لا يصح تعلقه بالمعدوم بحال .

زعم أنه لا وجود لها ولا عدم ، فصارت مناقضته بذلك من جهتين تنضاف إلى مناقضته في الإنكار على أصحاب الصفات على ما ذكرناه وحكيناه)[2] وإذا كان مذهب أبي هاشم في نظرية الحد : أن حد الشيء هو ما صح العلم به والخبر عنه ، فيجب عليه فيما يقول المفيد أن يطبق هذا الحد على الأحوال ، لكنه يزعم (أن الأحوال معلومة له تعالى وهو دائماً يخبر عنها ويدعو إلى اعتقاد القول بصحتها ثم لا يثبتها أشياء ، وهذا ما لا يكاد علم المناقضة فيه يخفي على إنسان قد سمع بشيء من النظر والحجاج)[3] .

ويظن المفيد أن الذي اضطر أبا هاشم إلى التناقض هو اتفاق المتكلمين على أن الشيء إما أن يكون موجوداً وإما أن يكون معدوماً ، ولا ثالث لهذين القسمين فهو لا

---

(١) الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، المصدر السابق ، ص ٢٨٠ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) الفصول المختارة ، ص ٢٨٠ ، ٢٨١ .

يستطيع أن يصف أحواله بأنها موجودة لأنها حينئذٍ ستكون إما قديمة وإما محدثة ، وعلى كلا الاحتمالين يلزم المحال ، وأيضاً يلزم نفس المحال فيما لو وصفها بأنها غير موجودة .
وهنا يقول المفيد : (وأظن الذي أحوجه إلى هذه المناقضة ما سطره المتكلمون واتفقوا على صوابه من أن الشيء لا يخلو من الوجود والعدم فكره أن يثبت الحال شيئاً ما فتكون موجودة أو معدومة . ومتى كانت موجودة لزمه على أصله وأصولنا جميعاً أنها لا تخلو من القدم أو الحدوث ، وليس يمكنه الإخبار عنها بالقدم فيخرج بذلك عن التوحيد . . . ولا يستجيز القول بأنها محدثة وهي التي بها لم يزل القديم تعالى مستحقاً للصفات فيكون بذلك مناقضاً ، وإن قال انها شيء معدوم دخل عليه من المناقضة مثل الذي ذكرناه . فأنكر لذلك أن تكون الحال شيئاً)[1] .

وإذا كان المفيد قد رفض في مسألة الصفات الإلٓهية قول أصحاب الصفات (بمعان موجودة قديمة قائمة بالذات) وقول أبي هاشم : (بأحوال ثابتة لا موجودة ولا معدومة) تعلل اختلاف الصفات ، فإنه يرتضي القول بأن اللّٰه حي لنفسه قادر لنفسه عالم لنفسه . وهو نفس ما ذهب إليه أبو علي الجبائي من قبله .

غير أننا نجد للمفيد نصاً آخر يقول فيه : (أقول : إن وصف الباري تعالى بأنه حي قادر عالم يفيد معاني معقولات ليست الذات ولا أشياء تقوم بها كما يذهب إليه أصحاب الصفات ، ولا أحوال مختلفات على الذات كما ذهب إليه أبو هاشم الجبائي ، وقد خالف فيه جميع الموحدين . وقولي (في المعنى) المراد به المعقول في الخطاب دون الأعيان الموجودات ، وهذا مذهب جميع الموحدين . ويخالف فيه المشبهة وأبو هاشم كما ذكرناه)[2] .

وفي هذا النص نجد تحديداً أكثر لنظرية المفيد في الصفات تتلخص في أن الوصف يفيد معنى معقولاً ، وبالتالي تكون الأوصاف أو الصفات في نظر المفيد معاني معقولة ، ويتضح ذلك من الأمثلة التي يضربها المفيد فوصف الباري تعالى بأنه حي يفيد معنى ، لكن المفيد يحرص حرصاً شديداً على أن يجعل المعنى أو المعاني التي تفيدها الصفات معاني خارجة عن الذات ، فليست معاني المفيد هي الذات ولا معاني قائمة بالذات ولا هي أحوال مختلفة للذات ، وإنما ترجع معاني الصفات ـ في نظرية المفيد ـ

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٨١ .
(٢) أوائل المقالات ، ص ٥٨ .

إلى ذهن الواصف الذي يطلق الأوصاف على اللّه تعالى ، وقد مرّ بنا أن المفيد يرجع الصفة إلى ألفاظ الواصف أو ما ينوب عن الألفاظ من كتابه[١] . وذلك بالرغم من أن الصفة تخص الموصوف وكل ما يشاركه في هذا الوصف . وهكذا تدل الصفات ـ عند المفيد ـ على معان يختص بها الموصوف ، غير أن هذه المعاني ليست هي ذات الموصوف ولا أشياء تقوم بذات الموصوف ، وإنما هي معان معقولة لا وجود لها إلا في ذهن الواصف ويدل عليها إما اللفظ وإما الكتابة . وإذا كان الأمر كما يقول المفيد فعلى أي أساس استحقت الذات هذه الأوصاف ؟ أي : إذا كانت الصفة تشير إلى معنى معقول موجود في ذهن الواصف ، أي : خارج ذات الموصوف ، فما العلاقة إذن بين الموصوف وبين الصفة ؟ إننا لا نجد إجابة على هذا السؤال الأساسي في العلاقة بين الذات والصفات غير تقرير المفيد الذي بدأ به كلامه في الصفات وهو قوله : (حي لنفسه لا بحياة وأنه قادر لنفسه وعالم لنفسه لا بمعنى) ، أي إن اللّه تعالى يستحق الصفات لنفسه . وهذا رجوع إلى نظرية أبي علي . غير أن الاعتراض الذي واجهته نظرية أبي علي تواجهه أيضاً نظرية المفيد ، وإذا كان كل من أصحاب الصفات وأبي هاشم قد حاولوا الخروج من هذا الاعتراض بقولهم بنظرية المعاني ونظرية الأحوال . فإن المفيد برغم رفضه ونقده لهذه المحاولات فإنه أبقى المشكلة كما هي دون أن يقدم لها حلاً من جانبه[٢] .

أما الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) فإنه يثبت الصفات للذات على طريقة أبي هاشم . أو على طريقة يجمع بها بين قولي أبي هاشم وقول أبيه . فاللّه تعالى ـ فيما يقول المرتضى ـ (لا بد من كونه قادراً ولا بد من كونه عالماً . . . ويجب أن يكون تعالى قادراً عالماً لنفسه . . .)[٣] .

وهذا القول هو نفسه قول أبي علي غير أن المرتضى يقول في نص تال : (ووجوب هذه الصفات يدل على أن لها مقتضياً ، والمقتضى لذلك صفة ذاته التي خالف بها جميع الذوات)[٤] . ولا شك أن الصفة التي تخالف بها الذات جميع الذوات في كلام المرتضى المقصود بها أحوال الذات في نظرية أبي هاشم ، بل ويصرح المرتضى أحياناً بذلك حين

---

(١) انظر فيما سبق ، ص ١٤٩ .

(٢) See MacDemott - The Theology of Al - Shaikh Al - Mufid , p . 142 .

(٣) مقدمة في الأصول الاعتقادية ، ص ٧٩ .

(٤) مقدمة في الأصول الاعتقادية ، ص ٧٩ .

يقول : (ونصفه بأنه سميع بصير فيما لم يزل ، لأن فائدة ذلك أنه على حال يجب معها أن يدرك المسموعات والمبصرات إذا وجدت)[1] . وبرغم أن المرتضى قد تتلمذ على أستاذه المفيد فإنه في هذه المسألة ومسائل أخرى كثيرة كان يتبع فيها مذهب معتزلة البصرة ويفضلهم على معتزلة بغداد الذين تأثر بهم أستاذه المفيد .

أما متأخروا الإمامية من المتكلمين فإننا لا نلمس لديهم تأثراً بالمعتزلة في مسألة العلاقة بين الذات والصفات بقدر ما نلمس تأثرهم بالفلاسفة في هذا الموضوع . فالحلي (٧٣٦ هـ) يقف من نظرية أبي هاشم موقف التهكم والرفض ، وعنده أن الله تعالى مخالف لغيره بذاته وليس بحال يكون عليها في ذاته . وهو ينفي أيضاً أن تكون هناك معان من أجلها تستحق الذات للصفات ، والرأي الذي يذهب إليه هو رأي عامة الإمامية وهو أن الله تعالى يستحق صفاته لذاته غير أننا نلمس أثر الحكماء عليه في تعليله لنفي المعاني والأحوال ، فبينما كان هذا النفي عند قدماء الإمامية خوفاً من تعدد القدماء ومشابهة الحوادث فإن الحلي ينفي ذلك من منطلق افتقار الذات إلى الصفات . وهذا يؤدي إلى انقلاب الواجب إلى ممكن ، يقول الحلي : (الصفة السادسة في نفي المعاني والأحوال عنه تعالى . لأنه لو كان قادراً بقدرة وعالماً بعلم وغير ذلك لافتقر في صفاته إلى ذلك المعنى فيكون ممكناً ، هذا خلف)[2] ولا شك أن لغة الاستدلال هذا مأخوذة من لغة ابن سينا في فكرة الواجب والممكن .

أنواع الصفات :

وكذلك يختلف المعتزلة فيما بينهم حول عدد الصفات التي ينسبونها إلى الله تعالى ، فأما أبو علي فيثبت كونه قادراً عالماً حياً سميعاً بصيراً مدركاً مريداً كارهاً ، وأما أبو هاشم فيثبت له هذه الصفات إضافة إلى صفة الذات التي هي الحال[3] .

ويمكننا بيان أنواع الصفات على النحو التالي :

---

(١) مجموعة في فنون من علم الكلام ، الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) ، المجموعة الخامسة ضمن نفائس المخطوطات ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة المعارف ببغداد (١٩٥٥ م) ، ط ١ ، ص ٧٩ .

(٢) شرح الباب الحادي عشر ، ص ٢٤ ، وانظر أيضاً شرح على تجريد الاعتقاد ، ص ٢٢٩ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٩ .

النوع الأول : صفات الذات .
النوع الثاني : صفات الأفعال .
النوع الثالث : صفات السلب .

فأما صفات الذات فهي الصفات التي تفرد بها اللّه تعالى ولا يشاركه فيها أحد من المخلوقين . ويتفق المعتزلة على أن من صفات اللّه الذاتية كونه قادراً عالماً حياً موجوداً[1] . وإن كانوا يختلفون في إثبات صفات أخرى مثل الصفة التي يسمونها صفة الذات ، وهي الصفة التي بها (يخالف مخالفه ويوافق موافقه لو كان له موافق تعالى عن ذلك)[2] ويثبت هذه الصفة القائلون بالأحوال كأبي هاشم ، بينما ينفيها أبو علي .

ويتفق المعتزلة على إثبات كونه سميعاً بصيراً مدركاً للمدركات ولكن يختلفون في إرجاع هذه الصفات إلى واحدة من الصفات الأربع السابقة . فمعتزلة بغداد يرجعون في وصف اللّه تعالى بأنه سميع بصير مدرك إلى كونه حياً ، يقول القاضي عبد الجبار : (إذا ثبت هذا فاعلم أن هذه مسألة خلاف بين الناس . فعند شيوخنا البصريين أن اللّه تعالى سميع بصير مدرك للمدركات ، وأن كونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً وأما عند مشايخنا البغداديين هو أنه تعالى مدرك للمدركات على معنى أنه عالم بها ، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً)[3] . هكذا يثبت البصريون للّه تعالى صفة مستقلة هي كونه مدركاً ، غير صفة كونه حياً وغير صفة كونه عالماً ، وأن البغداديين لا يثبتونها صفة مستقلة وإنما يرجعون بها إلى كونه عالماً وكونه حياً .

ويتابع القاضي عبد الجبار معتزلة البصرة في أن وصفه تعالى بكونه مدركاً للمدركات أمر زائد على وصفه بكونه حياً وعالماً ، وبهذا يحدد القاضي عبد الجبار من صفات الذات أربع صفات أزلية هي كونه تعالى قادراً عالماً حياً موجوداً[4] .

ونفس الخلاف نجده أيضاً في وصفه تعالى بأنه سميع وبصير وهل يطلق هذان

---

(١) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
أيضاً المختصر في أصول الدين (ضمن رسائل العدل والتوحيد) ، جـ ١ ، ص ١٨٠ - ١٨١ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٢٩ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٨ ، وانظر أيضاً الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٣٤٤ .
(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٨٢

الوصفان على اللّه تعالى في الأزل أم لا ؟ فالذين يربطون معنى سميع وبصير بضرورة وجود مسموع ومبصر لا يجيزون أن يقال إن اللّه سميع وبصير في الإزل ، لأنه لا يوجد في الأزل مسموع ولا مبصر ، ومن هؤلاء أبو الهذيل وعباد بن سليمان على ما يحكيه الأشعري[١] . أما الذين فسروا من المعتزلة معنى سميع وبصير بأنه يعلم المسموعات والمبصرات فإنهم بهذا التفسير يعودون بصفتي سميع وبصير إلى صفة : عالم ، وعلى ذلك ينطبق عليهما حكم الوصف بعالم ، أي يوصف بهما في الأزل ، غير أن هؤلاء يرفضون أن يوصف تعالى بأنه سامع مبصر في الأزل . لأن وصف سامع ومبصر يتعدى إلى الارتباط بالمسموع والمبصر بخلاف سميع وبصير فإنهما لا يتعديان إلى غيرهما .

وخلاصة القول أن من المعتزلة من يفسر صفة سميع وبصير بأنهما مجرد تعبيرين عن صفة عالم ، وهذا الفريق يطلق هذين الوصفين على اللّه تعالى أزلاً . ومن المعتزلة من يفسر هذين الوصفين بأنهما راجعان إلى وصفه تعالى بأنه حي ، ومنهم من أثبت هذين الوصفين بمعنى أنه مدرك للمسموعات والمبصرات وهذا الفريق يمتنع عن القول بأنه تعالى سميع بصير في الأزل . وقد لخص الشهرستاني مذاهب المعتزلة في أنه تعالى سميع بصير تلخيصاً وافياً فقال : (ذهب أبو القاسم الكعبي ومن تابعه من البغداديين إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً أنه عالم بالمسموعات والمبصرات ، لا زائد على كونه عالماً بالمعلومات ، ووافقه جماعة من النجارية ، ومن قال من المعتزلة أنه سميع بصير لذاته فمذهبه مذهب الكعبي لا غير . ومن قال منهم أن المعنى بكونه سميعاً بصيراً أنه حي لا آفة به فمذهبه بخلاف مذهب الكعبي وهو الذي صار إليه الجبائي وابنه ، ومنهم من صار إلى أن معنى كونه سميعاً بصيراً . إنه مدرك للمسموعات والمبصرات وذلك زائد على كونه عالماً)[٢] .

وقال الجبائي : (لم يزل اللّه سميعاً بصيراً ، وامتنع من أن يكون (لم يزل سامعاً مبصراً) ومن أن يكون (لم يزل يسمع) لأن سامعاً مبصراً يعدى إلى مسموع ومبصر ، فلما لم يجز أن تكون المسموعات والمبصرات لم تزل موجودات لم يجز أن يكون (لم يزل سامعاً مبصراً) وسميع بصير لا يعدى إلى مسموع ومبصر لأنه يقال للنائم سميع بصير

---

(١) المقالات، ١٧٣ ، وقد استبعد الأشعري أن يقول أبو الهذيل بهذا الرأي فقال : (وأظن الحاكي هذا عن أبي الهذيل كان غالطاً) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٢) نهاية الإقدام ، ص ٣٤١ .

وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره ، ولا يقال للنائم أنه سامع مبصر)[1] .

أما **صفات الأفعال** : فإنها الصفات التي يتصف اللّه تعالى بها وبأضدادها كما يوصف بالقدرة عليها وعلى أضدادها أيضاً وهذا في مقابل صفات الذات التي يقرر المعتزلة بأنه لا يوصف بأضدادها ولا يوصف أيضاً بالقدرة على أضدادها مثل عالم فإنه لا يوصف بأنه جاهل ولا بالقدرة على أن يكون جاهلاً . ومن أمثلة صفات الأفعال : الإرادة والكلام والكراهة والرضى إلى غير ذلك . ولا شك أن صفات الأفعال هذه حادثة ، لأنه تعالى يتصف بها وبأضدادها فهي توجد في حالة وتعدم في حالة أخرى ، ومن الطبيعي أن يقرر المعتزلة امتناع وصف اللّه تعالى بهذه الصفات في الأزل وهذا ما يوضحه الأشعري بقوله : (أنكرت المعتزلة بأسرها أن يكون اللّه لم يزل متكلماً راضياً ساخطاً محباً مبغضاً منعماً رحيماً موالياً معادياً جواداً حليماً عادلاً محسناً صادقاً خالقاً رازقاً بارئاً مصوراً محيياً مميتاً آمراً ناهياً مادحاً ذاماً ، وزعموا بأجمعهم أن ذلك أجمع من صفات اللّه التي يوصف بها لفعله ، وزعموا أن ما يوصف به الباريء كالقول قادر حي وما أشبه ذلك لم يجز أن يوصف بضده ولا بالقدرة على ضده ، لأنه لما وصف بأنه عالم لم يجز أن يوصف بأنه جاهل ولا بالقدرة على أن يجهل ، وما وصف الباريء بضده أو بالقدرة على ضده فهو من صفات الأفعال وذلك أنه لما وصف بالإرادة وصف بضدها من الكراهة ، وزعموا أنه لما وصف بالبغض وصف بضده من الحب ولما وصف بالعدل وصف بالقدرة على ضده من الجور)[2] .

وأما **الصفات السلبية** : فهي الصفات التي يجب أن يتنزه اللّه تعالى عن الاتصاف بها ومن أبرزها : نفي أن يكون اللّه تعالى جسماً أو جوهراً أو عرضاً أو في مكان أو في زمان أو يدرك بالأبصار[3] . وسنتناول هذه الصفات بشكل مفصل في مبحث التنزيه والتشبيه إن شاء اللّه .

الإمامية :

أما ابن بابويه فإنه ينقل عن أحد رواتهم أنه قال : (سألت أبا عبد اللّه عليه

---

(١) الأشعري ، المقالات ، جـ ١ ، ص ١٧٥ ـ ١٧٦ .
(٢) المقالات ، جـ ١ ، ص ١٨٦ .
(٣) انظر القاضي عبد الجبار ، المختصر في أصول الدين ، (ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١) ، ص ١٨٢ ـ ١٩٢ .

السلام فقلت : لم يزل اللّٰه يعلم ؟ قال : أنّى يكون يعلم ولا معلوم ، قال : قلت : فلم يزل اللّٰه يسمع ؟ قال : أنّى يكون ذلك ولا مسموع ؟ قال : قلت : فلم يزل يبصر . قال : أنّى يكون ذلك ولا مبصر ؟ قال : ثم قال : لم يزل اللّٰه عليماً سميعاً بصيراً ، ذات علامة سميعة بصيرة)[1] .

وفي نص آخر يقول ابن بابويه : (أن عاصم بن حميد سأل أبا عبد اللّٰه عليه السلام : لم يزل اللّٰه مريداً ؟ فقال له أبو عبد اللّٰه : إن المريد لا يكون إلا المراد معه ، بل لم يزل عالماً قادراً ثم أراد)[2] ونحن نفهم من ذلك أن أئمة الإمامية كانوا يفرقون بين نوعين من الصفات ، صفات ذات مثل : عالم وقادر وهي صفات قديمة يطلقونها على اللّٰه في الأزل . وصفات أفعال وهي صفات حادثة مثل : الإرادة ولا تطلق على اللّٰه في الأزل . وأيضاً فيما يتعلق بصفة سميع وبصير فإننا نجد الرواية المذكورة عن الأئمة ترجع صفة سميع وبصير إلى صفة العلم وأنهما تطلقان على اللّٰه أزلاً . كما نلاحظ أن الأئمة ينكرون وصف اللّٰه تعالى في الأزل بأنه يعلم أو يسمع أو يبصر لأن كل هذه الأفعال تستلزم مفعولات هي المعلومات والمسموعات والمبصرات . وهذا يذكرنا بما ذهب إليه معتزلة بغداد في هذا الموضوع . ونجد أيضاً عند ابن بابويه اتفاقاً مع المعتزلة في إثبات الصفات الأساسية للّٰه تعالى وهي : حي عالم قادر سميع بصير ويسميها صفات الذات ، وذلك في مقابل الإرادة والمشيئة والرضا والغضب وما يشبه ذلك ، التي يسميها صفات الأفعال ، ولا يصح أن يقال (لم يزل اللّٰه مريداً شائياً كما يجوز أن يقال لم يزل اللّٰه قادراً عالماً)[3] .

أما الشيخ المفيد فإنه يفرق بين صفات الذات وصفات الأفعال بقوله في نص طويل : (صفات اللّٰه على ضربين : أحدهما منسوب إلى الذات فيقال صفات الذات ، والضرب الآخر منسوب إلى الأفعال فيقال : صفات الأفعال . والمعنى في قولنا صفات الذات : إن الذات مستحقة لمعناها استحقاقاً لازماً لا لمعنى سواها ، ومعنى صفات الأفعال هو أنها تجب لوجود الفعل ، ولا تجب قبل وجوده . فصفات الذات للّٰه تعالى هي : الوصف له بأنه حي قادر عالم ، ألا ترى أنه لم يزل مستحقاً لهذه

---

(١) التوحيد ، ص ١٣٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٦ .
(٣) التوحيد ، ص ١٤٨ .

الصفات ولا يزال . ووصفنا له بصفات الأفعال كقولنا : خالق رازق محيي مميت مبدىء معيد ، ألا ترى أنه قبل خلقه الخلق لا يصح وصفه بأنه خالق وقبل إحيائه الأموات لا يقال أنه محيي وكذلك القول فيما عددناه . والفرق بين صفات الأفعال وصفات الذات ، إن صفات الذات لا يصح لصاحبها الوصف بأضدادها ، ولا خلوه منها ، وأوصاف الأفعال يصح الوصف لمستحقها بأضدادها وخروجه عنها . ألا ترى أنه لا يصح وصف اللّه تعالى بأنه يموت ولا بأنه يعجز ، ولا بأنه يجهل ، ولا يصح الوصف له بالخروج عن كونه حياً عالماً قادراً . ويصح الوصف بأنه غير خالق اليوم ولا رازق لزيد ولا محيي لميت بعينه ولا مبدىء لشيء في هذه الحال ولا معيد له)[1] .

والفرق الوحيد الذي نلاحظه بين المفيد وبين ما يذهب إليه عامة المعتزلة في الصفات هو في الصفات الذاتية ، فبينما يحدد المفيد ثلاث صفات يسميها بصفات الذات وهي : الوصف بأنه حي قادر عالم إذا بالقاضي عبد الجبار يحدد الصفات الذاتية بأنها أربعة وهي : حي قادر عالم موجود ، لأن العالم أو القادر لا يكون إلا موجوداً[2] . وهناك صفات أخرى يذكرها القاضي مثل : كائن وثابت وقديم وباق وسابق ومتقدم وأقدم ودائم وهي كلها ترجع في المعنى إلى صفة موجود[3] .

وفيما يلي نبين أوجه الاتفاق والاختلاف بين الإمامية والمعتزلة في الصفات التي كانت محل أخذ ورد في تفسير معناها .

أولاً ـ الوصف بأنه عالم :

مر بنا أن المعتزلة يصفون اللّه تعالى بأنه عالم وأنهم يطلقون عليه هذا الوصف فيما لم يزل ، وهذا يعني أن وصفه بعالم وصف قديم وعلى حد تعبير القاضي : (إنه تعالى كان عالماً فيما لا يزال ولا يجوز خروجه عن هذه الصفة بجهل أو سهو ، وأنه عالم بجميع المعلومات على الوجه الذي يصح أن تعلم عليها)[4] . فالوصف بعالم فيما يرى المعتزلة وصف قديم منذ الأزل ، وهذا يعني أن اللّه تعالى يعلم الأشياء قبل حدوثها

---

(١) تصحيح الاعتقاد ، ص ١٤٩ ، ١٥٠ .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٧٧ ، وانظر أيضاً المغنى ، جـ ٥ ، ص ٢٣٢ .
(٣) المغنى ، نفس الجزء ، ص ٢٣٢ ، ٢٣٩ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٦٠ .

وبعد حدوثها سواء بسواء . وقد بنى القاضي عبد الجبار استدلاله على أن اللّه تعالى عالم على أصلين : (أحدهما : أنه تعالى قد صح منه الفعل المحكم ، والثاني : أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً ، أما الذي يدل على أن اللّه تعالى قد صح منه الفعل المحكم فهو خلقه للحيوانات مع ما فيها من العجائب وإدارته للأفلاك وتركيب بعضها على بعض وتسخيره الرياح وتقديره الشتاء أو الصيف ، وكل ذلك أظهر وأبلغ في الإحكام من الكتابة المحكمة الحسنة والبيان العظيم . . . . وأما الذي يدل على أن صحة الفعل المحكم دلالة كونه عالماً فهو أنا وجدنا في الشاهد قادرين أحدهما قد صح منه الفعل المحكم كالكاتب والآخر تعذر عليه كالأمي . فمن صح منه ذلك فارق من تعذر عليه بأمر من الأمور ، وليس ذلك الأمر إلا صفة ترجع إلى الجملة وهي كونه عالماً)[1] .

أما موقف الإمامية من وصفه تعالى بأنه عالم فإن كثيراً من المصادر تنسب إلى بعض قدمائهم وهو هشام بن الحكم (١٩٩هـ) بأنه كان يقول : بأن الوصف بعالم ليس وصفاً قديماً ، لأن اللّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل حدوثها ، ولكن يعلمها بعد وقوعها بالفعل . فالأشعري يقول عن هشام وأصحابه أنهم (يزعمون أنه محال أن يكون اللّه لم يزل عالماً بالأشياء بنفسه وأنه إنما يعلم الأشياء بعد أن لم يكن بها عالماً ، وأنه يعلمها بعلم ، وأن العلم صفة له ، ليست هي هو ولا غيره ولا بعضه . . . ولو كان لم يزل عالماً لكانت المعلومات لم تزل ، لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود)[2] ونفس الاتهام يوجهه القاضي عبد الجبار إلى هشام يقول : (وعند هشام بن الحكم أنه تعالى عالم بعلم محدث)[3] كما يحكي البغدادي عنه أنه كان يقول : (لو كان لم يزل عالماً بالمعلومات لكانت المعلومات أزلية لأنه لا يصح عالم إلا بمعلوم موجود كأنه حال تعلق العلم بالمعدوم)[4] .

ويتلخص مذهب هشام بن الحكم في صفة العلم ـ على ما يذكره الأشعري ـ في أن اللّه تعالى لا يصح أن يعلم الأمور المستقبلة قبل وقوعها وذلك لسببين : لأنه لو

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٥٦ ، ١٥٧ .
(٢) المقالات ، ص ٣٧ .
(٣) شرح الأصول ، ص ١٨٣ .
(٤) الفرق بين الفرق ، ص ٤١ .

علمها قبل وقوعها فإن ذلك يعني أن العلم قد تعلق بها كمعلومات في الأزل وهذا يقتضي وجود المعلومات أزلاً ويلزم عليه تعدد القدماء ، ويرى هشام أن اللّه إذا كان لا يصح أن يكون عالماً في الأزل بنفسه كما هو مذهب المعتزلة ولا عالماً في الأزل بعلم قديم كما تقول الأشاعرة والزيدية فلم يبق إلا الاحتمال الثالث الذي يذهب إليه هشام وهو القول بأن اللّه عالم بعلم محدث . وينسب إلى هشام أنه كان يقول : (ليس يخلو القديم من أن يكون لم يزل عالماً لنفسه كما قالت المعتزلة أو عالماً بعلم قديم كما قالت الزيدية أو عالماً على الوجه الذي ذهبت إليه)[1] .

والأمر الثاني أن القول بأن اللّه لم يزل عالماً يترتب عليه ضياع الحكمة من إرسال الرسل وامتحان اللّه لعباده واختبارهم وتكليفهم فإنه إذا كان أزلاً يعلم ما سيكونون عليه فما فائدة أن يرسل إليهم الرسل ، وكيف يحتج عليهم يوم القيامة . ولقد قرر هشام هذا المعنى بقوله : (فإن كان اللّه لم يزل عالماً بكفر الكافرين فما معنى إرسال الرسل إليهم ، وما معنى الاحتجاج عليهم ؟ وما معنى تعريضهم لما قد علم أنهم لا يتعرضون له ؟ هل يكون حكيماً من دعا من يعلم أنه لا يستجيب له ومن لا يرجو إجابته)[2] ؟ . ثم قال : (وما وجه قول اللّه لموسى وهارون (فقولا له قولاً ليناً لعله يتذكر أو يخشى)[3] هل يجوز مثل هذا الكلام ممن قد علم أن التذكرة والخشية لا تكون منه ؟ وهل يصح إلا من المتوقع المنتظر ؟)[4] .

وقد احتج هشام لمذهبه هذا في حدوث العلم من القرآن بقوله تعالى : ﴿ **لننظر كيف تعملون** ﴾[5] وبقوله : ﴿ **الآن خفف اللّه عنكم وعلم أن فيكم ضعفاً** ﴾[6] . قال فكما أن التخفيف حدث الآن فكذلك العلم بضعفهم لأن الكلام الثاني معطوف على الأول[7] .

---

(١) ابن الخياط ، الانتصار ، ص ١٠٨ ، انظر أيضاً : الشيخ عبد اللّه نعمة ، هشام بن الحكم ، ص ١٤١ .
(٢) الانتصار ، ص ١١٧ ، وأيضاً عبد اللّه نعمة ، المرجع السابق ، ص ١٣٩ .
(٣) سورة طه ، الآية : ٤٤ .
(٤) الانتصار ، ص ١١٩ .
(٥) سورة يونس ، الآية : ١٤ .
(٦) سورة الأنفال ، الآية : ٦٦ .
(٧) الانتصار ، ص ١١٥ .

أما أبو الحسين الخياط المعتزلي فإنه ينقد هذه النظرية في كتابه (الانتصار) بصورة مسهبة، ولا يعنينا هنا نقد نظرية هشام هذه بقدر ما يعنينا من دلالتها على الاتجاه المختلف بين قدماء الإمامية ومتكلميها الأوائل وبين المعتزلة في وصف اللّه تعالى بأنه عالم ، وذلك إذا صح أن هشام بن الحكم قال بالعلم المحدث كما صورته كتب الفرق والمذاهب .

غير أن المفيد ينفي عن هشام هذا المذهب نفياً قاطعاً ويعتبره تهمة واختلاقاً اقترفه المعتزلة في حقه ، لأنه لم يجد في كلام هشام ما يدل على ذلك لا في كتبه المصنفة ولا في مجالسه المنقولة عنه ، بل إن كلامه في أصول الإمامية يدل على عكس هذا المذهب وقد جاء دفاع المفيد هذا أثناء بيانه لوجهة نظره في القول بأنه تعالى عالم بكل الأشياء قبل كونها في الأزل وأن هذا هو مذهب جميع الإمامية ، يقول المفيد :(أقول إن اللّه تعالى عالم بكل ما يكون قبل كونه وأنه لا حادث إلا وقد علمه قبل حدوثه ولا معلوم وممكن أن يكون معلوماً إلا وهو عالم بحقيقته وأنه سبحانه لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء ، وبهذا اقتضت دلائل العقول والكتاب المسطور والأخبار المتواترة عن آل الرسول ﷺ ، وهو مذهب جميع الإمامية ، ولسنا نعرف ما حكاه المعتزلة عن هشام بن الحكم في خلافه ، وعندنا أنه تخرص منهم عليه وغلط ممن قلدهم فيه فحكاه من الشيعة عنه ، ولم نجد له كتاباً مصنفاً ولا مجلساً ثابتاً ، وكلامه في أصول الإمامة ومسائل الامتحان يدل على ضد ما حكاه الخصوم عنه ، ومعنا فيما ذهبنا إليه في هذا الباب جميع المنتسبين إلى التوحيد سوى الجهم بن صفوان من المجبرة وهشام بن عمرو الفوطي من المعتزلة فإنهما كانا يزعمان أن العلم لا يتعلق بالمعدوم ولا يقع إلا على موجود وإن اللّه تعالى لو علم الأشياء قبل كونها لما حسن منه الامتحان)[1] .

ونفس الشيء يقوله السيد المرتضى في كتابه الشافي : (فأما حديث العلم فهذا أيضاً من حكاياتهم المختلقة وما نعرف للرجل فيه كتاباً ولا حكاه عنه ثقة)[2] وهو يقرر نفس ما قرره أستاذه المفيد من أنه تعالى (يجب أن يكون عالماً فيما لم يزل لأن تجدد كونه عالماً يقتضي أن يكون بحدوث علم ، والعلم لا يقع إلا ممن هو عالم)[3] .

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) نقلاً عن عبد اللّه نعمة ، هشام بن الحكم ، المرجع السابق ، ص ١٤٦ .

(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٣٠ ، وانظر رسالة في علم الكلام ، ضمن نفائس المخطوطات ص ٧٧ .

أما الشيخ أبو جعفر الطوسي ، وهو من متأخري الإمامية فإنه يثبت للّه تعالى وصف عالم بنفس الطريق الذي أثبته متكلمو الإمامية السابقون عليه ، وهو إن كان قد تأثر في ذلك بمتكلمي المعتزلة أيضاً ، فإنه تأثر بالفلاسفة أيضاً في طريقة إثباته لهذه الصفة ، فاللّه تعالى عالم فيما يقول الطوسي لوجوه ثلاثة :

الوجه الأول : أنه تعالى فاعل للأفعال المتقنة ، وكل من كان كذلك يجب أن يكون عالماً ، ولا شك أن هذا الوجه هو ما رأيناه من قبل دليلاً بنى عليه القاضي عبد الجبار والمعتزلة وصفهم للّه تعالى بأنه عالم .

أما الوجه الثاني : فإنه تعالى لما كان مجرداً وكان كل مجرد عالماً بذاته فيلزم أن يكون اللّه تعالى عالماً بذاته . وهذا هو دليل ابن سينا على كونه تعالى عالماً ، وكذلك الوجه الثالث : الذي يذكره الطوسي وهو : أن كل ما سوى اللّه تعالى من الممكنات مستند إليه مباشرة أو بوسائط ، فاللّه تعالى علة لكل ما سواه ، ومن المقرر عند الفلاسفة أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول . فاللّه تعالى عالم بذاته ويلزم أن يكون عالماً بغيره . وقد لخص الطوسي هذه المسألة فقال : (والإحكام والتجرد وكيفية قدرته واستناد كل شيء إليه دلائل العلم ، والأخير عام)[1] .

ويشرح الحلي عموم العلم الإلهي في الدليل الثالث من أدلة الطوسي هذه فيقول : (الوجه الأخير من الأدلة الثلاثة الدالة على كونه تعالى عالماً يدل على عمومية علمه بكل معلوم وتقريره أن كل موجود سواه ممكن وكل ممكن مستند إليه فيكون عالماً به سواء كان جزئياً أو كلياً . وسواءً كان موجوداً قائماً بذاته أو عرضاً قائماً بغيره ، وسواءً كان موجوداً في الأعيان أو متعقلاً في الأذهان . . . فلا يعزب عن علمه شيء من الممكنات ولا من الممتنعات وهذا برهان شريف قاطع)[2] .

ثانياً ـ كونه سميعاً بصيراً مدركاً :

يثبت المعتزلة للّه تعالى أنه سميع وبصير ويقصد بهما إدراك المسموعات والمبصرات ، ويعنون بذلك : أن تكون الذات المتصفة بهذين الوصفين يصح منها

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، منشورات قم ، بدون تاريخ ، ص ٢٢١ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

إدراك المسموعات والمبصرات وقت وجودها ، أي وقت وجود المسموعات والمبصرات ، وبعبارة ثانية فإن معنى السميع والبصير هو: إمكانية السمع والبصر لو وجد المسموع والمبصر، والسميع والبصير - بهذا المعنى - يطلقهما المعتزلة وصفين على الله تعالى فيما لم يزل ، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً[1] . وقد عرف القاضي عبد الجبار السميع والبصير بقوله : (أما السميع البصير فهو المختص بحال ، لكونه عليها ، يصح أن يسمع المسموع ويبصر المبصر إذا وجدا)[2] . وبرغم اتفاق المعتزلة على وصفه تعالى بأنه سميع وبصير إلا أنهم قد اختلفوا فيما بينهم حول إرجاعها إما إلى العلم وإما إلى الحياة .

فأما معتزلة البصرة فإنهم يثبتون للّه تعالى أنه مدرك للمسموعات والمبصرات، وأن هذا الإدراك صفة مستقلة عن كونه عالماً وعن كونه حياً أيضاً .

أما وصفه تعالى بأنه مدرك فإن معتزلة البصرة يثبتونها للّه تعالى صفة مستقلة عن كونه عالماً وعن كونه حياً أيضاً . والذي يدل على أن مدركاً صفة تغاير صفة عالم وحي : أن الشخص يشعر في قرارة نفسه بالفرق بين حالة يكون فيها مدركاً وحالة لا يكون فيها كذلك وهذا الفرق لا يرجع إلى كونه عالماً أو كونه حياً ، فمثلاً لو أن أحدنا (غمض عينيه فإنه لا يدرك ما بين يديه مع كونه حياً ، فلولا أن يكون مدركاً أمر زائد عليه وإلا لم يجز ذلك)[3] . وأيضاً كون الشخص منا حياً أمر متعلق بنفس الشخص لا يتعداه إلى غيره . وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى كونه مدركاً لأن كونه مدركاً مرتبط بالمدركات أي أنه يتعدى ذات الشخص إلى أشياء أخرى غيرها . وأما مغايرة صفة مدرك لصفة عالم (فهو أن الذي به يعرف تغاير الصفتين أن تثبت إحداهما مع فقد الأخرى وهذا ثابت في مسألتنا ، لأنه قد ثبت العلم مع فقد الإدراك وثبت الإدراك مع فقد العلم . أما ثبوت العلم مع فقد الإدراك فهو أن أحدنا يعلم القديم تعالى ولا يدركه . . . وكذلك يعلم المعدومات ولا يدركها ، وأما ثبوت الإدراك مع فقد العلم . . . فإنه يدرك الحديث الذي بحضرته ولا يعلمه ، وكذلك فإنه يرى الشيء

---

(١) انظر ص ، ١٦٣ .
(٢) شرح الأصول ، ص ١٦٧ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٦٨ .

من بعيد فيظنه أسود فإذا هو أخضر)[1] .

ونلاحظ أن القاضي عبد الجبار يميل إلى رأي البصريين هذا وهو وإن كان يرى أن كونه مدركاً غير كونه حياً إلا أن كونه مدركاً لا بد له من معنى الحياة ، فالحياة هي التي تصحح الإدراك وبدونها لا يتم الوصف بأنه مدرك أبداً[2] . ويؤكد القاضي عبد الجبار على الفرق بين كون الواحد منا مدركاً للمسموعات والمبصرات وبين كونه تعالى مدركاً لها ، فكون الواحد منا مدركاً للمسموعات والمبصرات لا بد فيه من الاحتياج إلى الحاسة ، وأنه إذا اختلفت المحسوسات فإن الحواس تختلف تبعاً لها . فإذا كان المدرك صوتاً احتاج الواحد منا إلى حاسة السمع ، وإذا كان المدرك طعماً احتاج الواحد منا إلى حاسة الذوق . . . وهكذا .

أما بالنسبة للذات فإن الأمر في كونها مدركة للمسموعات والمبصرات يختلف جذرياً (ذلك أن أحدنا إنما يحتاج في إدراك هذه المدركات إلى الحواس لأنه حي بحياة . . والقديم تعالى حي لذاته ففارق أحدهما الآخر)[3] .

وخلاصة رأي البصريين أن كونه مدركاً للمسموعات والمبصرات وصف مغاير للوصف بعالم والوصف بحي وأن أرجعوا معنى مدرك إلى معنى حي . وكان البصريون يشترطون في معنى مدرك وجود الحياة ووجود المدركات وهذا ما نفهمه من قول البغدادي عن قدريّة البصرة : (قالوا إن اللّه تعالى لم يزل سميعاً بصيراً على معنى أنه كان حياً لا آفة به تمنعه من إدراك المسموع إذا وجد)[4] .

وأيضاً ما يقرره الجبائي بقوله : (إن الحي إذا سلمت نفسه عن الآفة سمي سميعاً بصيراً ولا معنى للإدراك شاهداً وغائباً إلا ذلك)[5] .

وأما معتزلة بغداد فإنهم أرجعوا كونه تعالى مدركاً للمسموعات والمبصرات إلى كونه عالماً فالإنسان الذي يبصر ويسمع إنما يدرك المسموعات والمبصرات بقلبه وبعقله وهذا هو معنى العلم ، وكما يقول الكعبي ـ من معتزلة بغداد ـ : (الذي يجده الإنسان

---

(١) شرح الأصول ، ص ١٦٩ .
(٢) انظر شرح الأصول ص ١٦٩ ، ١٧٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٧٣ .
(٤) أصول الدين ، ص ٩٦ .
(٥) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٣٤٤ .

من نفسه إدراكه للمسموع والمبصر بقلبه وعقله ، ولا يحس بصره بالمبصر ، بل يحس المبصر ، ويسمع السامع لا الأذان وذلك هو العلم حقيقة ، ولكن لما لم يحصل له ذلك العلم إلا بوسائط بصره سمي البصر حاسة وإلا فالمدرك هو العالم وإدراكه ليس زائداً على علمه)[1] .

ونفهم من ذلك أن البغداديين لا يفهمون الإدراك إلا بالمعنى الحسي الموجود في وصف المخلوقين بأنهم مدركون ومن هنا منعوا إطلاق (مدرك) على اللّه تعالى بهذا المعنى لأنه يترتب عليه التغير في العلم والاحتياج إلى الحواس كما يترتب عليه صحة تسميته تعالى (ذائقاً وشاماً ولامساً) والمعلوم خلافه ، فيجب أن يكون مدركاً[2] .

وهكذا بينما يرجع معتزلة البصرة بسميع وبصير ومدرك إلى معنى حي فإن معتزلة بغداد ينكرون وصف اللّه تعالى بأنه مدرك ويعودون بسميع وبصير إلى معنى عالم .

أما المفيد فإنه منذ البداية يخالف معتزلة البصرة ومعاصره المعتزلي الكبير القاضي عبد الجبار ـ ويذهب مذهب معتزلة بغداد ، وعلى ذلك فليس معنى السميع البصير في مذهب المفيد إلا معنى العالم ، وأيضاً يفسر المفيد معنى مدرك بإرجاعه إلى معنى عالم كذلك ، غير أنه يؤكد على الفرق بين وصف اللّه تعالى بهذه الأوصاف ووصف المخلوقين بها . فهذه الأوصاف بالنسبة للّه تعالى تعني العلم ، وأما بالنسبة لنا فإنها تعني الحس وذلك لتوقف الإدراك عندنا على آلات تقع بيننا وبين المحسوسات ، يقول المفيد في هذه الصفات : (أقول إن استحقاق القديم تعالى بهذه الصفات كلها من جهة السمع دون القياس ودلائل العقول ، وإن المعنى في جميعها العلم خاصة دون ما زاد عليه في المعنى ، إذ ما زاد عليه في معقولنا ومعنى لغتنا هو الحس وذلك مما يستحيل على القديم .

وقد يقال في معنى الإدراك أيضاً إذا وصف به اللّه تعالى أنه لا يفوته شيء ولا يعزب عنه شيء ، ولا يجوز أن يراد به إدراك الأبصار وغيره من حواسنا لأنه الحس في الحقيقة على ما بيناه ، ولست أعلم من متكلمي الإمامية في هذا الباب خلافاً ، وهو

---

(١) الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٣٤٣ .
(٢) انظر شرح الأصول ، ص ١٧٣ ، وأيضاً المحيط بالتكليف ، ص ١٣٨ .

مذهب البغداديين من المعتزلة . . . ويخالف فيه المشبهة . . . والبصريون من أهل الاعتزال)[1] .

ويخالف الشريف المرتضى أستاذه المفيد ويقول بمذهب البصريين ، فاللّه تعالى يجب أن يكون مدركاً لأنه يجب أن يكون سميعاً وبصيراً ، ولا يأتي المرتضى بشيء جديد خالف به معتزلة البصرة في هذه المسألة ، فهو يرجع كل هذه الصفات إلى كونه تعالى حياً ، ويفرق أيضاً نفس التفرقة التي وجدناها عند القاضي عبد الجبار بين سميع وبصير وسامع ومبصر ، فسميع وبصير وصفان منذ الأزل لأنهما لا يتعديان الذات إلى المسموعات والمبصرات ، أما سامع ومبصر وراء ومدرك فإن هذه الأوصاف لا يطلقها المرتضى إلا بعد وجود المدركات ، لأن هذه الأوصاف لا تسمى بها الذات إلا مع وجود المدركات . يقول المرتضى : (ويجب أن يكون مدركاً إذا أوجد المدركات لاقتضاء كونه حياً ، ووجب كونه سميعاً بصيراً ، لأنه يجب أن يدرك المدركات إذا وجدت ، وهذه فائدة قولنا سميع بصير)[2] .

ويقول في موضع آخر : (ونصفه بأنه راء ومدرك وسامع ومبصر لأن ذلك كله واجب مع كونه حياً ، وإنما نصفه بذلك بعد وجود المدركات ، ونصفه بأنه سميع بصير فيما لم يزل لأن فائدة ذلك أنه على حال يجب معها أن يدرك المسموعات والمبصرات إذا وجدت وليس له سبحانه بكونه بصيراً صفة زائدة على كونه حياً)[3] .

ثالثاً ـ كونه مريداً :

من الصفات التي يثبتها المعتزلة للّه تعالى صفة الإرادة . . وصفة الإرادة عندهم من صفات الأفعال إلا ما نقل عن بشر بن المعتمر ـ أحد معتزلة بغداد ـ من أنه كان يقول : (أن الإرادة من اللّه على وجهين : صفة ذات وصفة فعل ، فهو لم يزل مريداً لجميع أفعاله ، وجميع طاعات عباده ، لأنه لا يجوز عنده أن يعلم عالم صلاحاً وخيراً ، ولا يريده قال : فلما كان عالماً بذلك أجمع كان مريداً له ، والإرادة التي هي صفة فعل ، أو المراد بها فعل نفسه وهي خلق له)[4] .

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٥٥ ، ٥٦ .
(٢) جمل العلم والعمل ، المصدر السابق ، ص ٢٩ .
(٣) مجموعة في فنون علم الكلام ، ضمن نفائس المخطوطات ، ص ٧٩ .
(٤) المغني ، جـ ٦ (الإرادة) ، ص ٣ .

وباستثناء قول بشر هذا فإن المعتزلة يجمعون كما قال القاضي على أن الإرادة من صفات الأفعال ، لكنهم يختلفون في معناها . وقد أرجع القاضي عبد الجبار هذه الاختلافات إلى اثني عشر قولاً تقريباً[1] . والذي يهمنا في هذه المسألة أن نبين أن القاضي عبد الجبار يلخص الفرق بينه وبين الأشاعرة في أنه لا يرجع بالإرادة لا إلى القدرة ولا إلى العلم ، فيقول : (ونحن إذا قلنا أنه تعالى مريد فلا نعني به كونه قادراً ولا عالماً . لأنه يريد ما لا يقدر عليه ، وقد يقدر على ما لا يريده ، وهكذا في العلم ، وإنما مرادنا ما هو حاصل على مثل صفة الواحد منا إذا كان مريداً)[2] .

ونستطيع أن نلخص موقف المدرستين الشهيرتين من مدارس الاعتزال حول صفة الإرادة فيما يلي :

أولاً ـ مدرسة بغداد :

والإرادة في هذه المدرسة تعني الفعل أو الأمر بالفعل ، فإذا أريد بها فعل اللّه كانت الإرادة نفس الفعل ، ومعنى إرادته لفعله حينئذٍ هو أنه تعالى لا يقع في فعله سهو ولا غفلة . وإذا أريد بها فعل الإنسان كانت الإرادة هي أمر اللّه الإنسان بهذا الفعل أو نهيه عنه ، وفي كلا الحالين فإن الإرادة ليست معنى قديماً ثابتاً في الذات . إنما هي صفة حادثة وهذا ما يقرره القاضي عبد الجبار بقوله : (وقد خالفنا في ذلك شيخنا أبو القاسم البلخي والنظام وقالا : إنا إذا قلنا أنه تعالى مريد لفعل نفسه فمرادنا أنه يفعله لا على وجه السهو والغفلة ، وإذا قلنا : إنه مريد لفعل غيره فغرضنا أنه آمر به ناه عن خلافه ، فلم يثبتا معنى هذه الصفة في القديم تعالى البتة)[3] .

ثانياً ـ مدرسة البصرة :

وهي ترى أن اللّه تعالى مريد بصفة اسمها الإرادة ، وأن الإرادة غير الأمر . وتستدل هذه المدرسة على وجوب صفة الإرادة للّه تعالى بطريق الأمر والنهي والاخبار ، لأنه قد ثبت أن اللّه تعالى آمر وناه ومخبر ، وهم يقولون : بأن الأمر لا بد أن يكون مريداً للمأمور به ، وكذلك الناهي لا بد أن يكون كارهاً للمنهي عنه ، والمخبر أيضاً لا

---

(١) انظر المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٣ ـ ٥ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٤٣٤ .
(٣) شرح الأصول ، ص ٤٣٤ .

بد أن يكون مريداً للاخبار وهذا هو حال المخبر والآمر والناهي في الشاهد . فيجب أن يقاس الغائب على الشاهد فيما يرى المعتزلة وتثبت للّه صفة الإرادة .

وقد قال القاضي عبد الجبار في الدلالة على أن اللّه تعالى مريد في الحقيقة : (الذي يدل على ذلك ما قدمناه من قبل من أن الخبر لا يكون خبراً إلا بأن يكون المخبر مريداً للإخبار به عما هو خبر عنه ، وكذلك الخطاب لا يكون خطاباً إلا بأن يريد المخاطب إحداثه خطاباً لمن هو خطاب له وكذلك القول في الأمر والتكليف والثواب والعقاب والمدح والذم ، فإذا صح وقوع جميع ذلك منه تعالى فيجب كونه مريداً)[1] .

وكذلك ترى هذه المدرسة أن الإرادة حادثة لا تقوم بالذات ولا تقوم بمحل آخر غير الذات ، وإنما تقوم بنفسها أو على حد تعبير القاضي عبد الجبار (مريد بإرادة محدثة موجودة لا في محل)[2] وقد كان على القاضي وهو بصدد إثبات هذا المذهب أن يبطل المذاهب الأخرى المقابلة وهي مذهب النجارية القائل بأنه تعالى مريد لذاته ، ومذهب الأشعرية القائل بأنه تعالى مريد بإرادة قديمة ، ومذهب الكلابية الذي يقول أنه تعالى مريد بإرادة أزلية[3] .

ويقسم معتزلة البصرة ما يريده تعالى إلى قسمين : (أحدهما من مقدوره والآخر من مقدور عباده ، فما يريده من مقدوره فلا بد من وقوعه ، وانتفاؤه يقتضي فيه ما لا يجوز عليه، وما يريده من مقدور غيره على ضربين : أحدهما : يريده على جهة الإلجاء والإكراه فيجب وقوعه عند ما يفعله من الإلجاء ، ولو لم يقع لاقتضى منه ما لا يجوز عليه ، والثاني ما يريده من غيره على جهة الاختيار والطوع نحو ما أراده من المكلفين ، وذلك لا يوجب فيه الضعف ولا النقص إذا لم يقع)[4] .

ومعنى هذا النص أن للّه تعالى إرادتين إرادة لفعله وإرادة لفعل غيره ، فإرادته لفعله لا بد وأن يقع بها الفعل وإلا لزم محال كأن يكون مغلوباً أو عاجزاً ـ مثلاً ـ أما إرادته لفعل غيره فهي على قسمين : إرادة لفعل الغير على سبيل الإكراه والإلجاء وهذه

---

(١) المغنى ، جـ ٦ ، (الإرادة) ، ص ١٠٤ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٤٤٠ .
(٣) انظر في نقد هذه المذاهب : شرح الأصول ص ٤٤٠ وما بعدها ، وأيضاً مختصر أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧ .
(٤) المغنى ، جـ ٦ (الإرادة) ، ص ٢٥٧ .

الإرادة لا بد أن يقع بها فعل الغير وإلا لزم النقص المحال عليه تعالى ، وإرادة لفعل غيره على سبيل الاختيار ، وهذه الإرادة قد يقع بها الفعل وقد لا يقع ، ومعنى ذلك أن إرادته تعالى ـ فيما يرى البصريون ـ هي غير الأمر ، وأيضاً لا يجب أن يقع بها ما يريده اللّه من أفعال عباده على وجه الاختيار .

والنتيجة الأخيرة لهذا القول هو أن إرادة اللّه تعالى عند المعتزلة لا توجب وقوع فعل العبد ، وبعبارة أخرى : لا تتعلق بفعل العبد ولا تتدخل في إيجاده وإحداثه . لأن البغداديين يفسرونها بالأمر والنهي ، والأمر والنهي لا يوجبان وقوع الفعل ولا الامتناع عن فعل ، والبصريون يقررون صراحة بأنها لا تستلزم وقوع أفعال العباد الاختيارية . وهذا القول يتسق مع النظرية العامة للمعتزلة في أن العباد يحدثون أفعالهم كما سنرى في الفصل القادم إن شاء اللّه .

وإذا كانت الإرادة بمعنى الأمر والنهي لا توجب فعل العباد فما الفائدة من التكليف بالأمر والنهي لشخص يعلم اللّه منه ـ أزلاً ـ أنه لا يؤمن أو لا يستجيب ؟

يجيب البصريون بأن الفائدة هي تعريضه للثواب ، لأن الثواب لا يمكن حصوله ـ عندهم ـ إلا عن طريق التكليف ، وحصول الثواب ابتداء قبيح فيما يرى المعتزلة بصفة عامة ، وأما البغداديون فالفائدة عندهم هي فعل (الأصلح) أي الأنفع ، فقد يستفيد من تكليف هذا الشخص الذي لا يؤمن أشخاص آخرون ، وهذا أنفع وأصلح من عدم التكليف ، يقول القاضي عبد الجبار : (إن تكليف الكافر كتكليف المؤمن في الحسن ولا خلاف في هذا ، وإنما الخلاف في وجه حسن تكليف اللّه تعالى من المعلوم أنه يكفر ، فعندنا أنه إنما حسن تكليفه لأن اللّه تعالى عرضه لدرجة لا تنال إلا بالتكليف وهي درجة الثواب ، وعند شيخنا أبي القاسم أنه إنما حسن تكليفه لأنه أصلح ، وأراد بالأصلح الأنفع ، حتى قال : إنه يحسن من اللّه تعالى تكليف زيد إذا علم أن عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن لأن الاعتبار بكثرة النفع)[1] .

موقف الإمامية من صفة الإرادة :

نجد أن بابويه في كتابه (التوحيد) ينقل روايات عن الأئمة تفيد حدوث

---

(١) شرح الأصول ، ص ٥١٨ .

الإرادة ، أما بالنص على حدوثها وإما بنفي وصف اللّه تعالى بها في الأزل . فهو مرة يروي عن عاصم بن حميد عن أبي عبد اللّه عليه السلام قال : قلت له : لم يزل اللّه مريداً ، فقال إن المريد لا يكون إلا المراد معه بل لم يزل عالماً قادراً ثم أراد[1] .

ومرة يروى عن (محمد بن مسلم عن أبي عبد اللّه عليه السلام . قال : المشيئة محدثة)[2] ومن هاتين الروايتين يتضح لنا أن ابن بابويه ينص على أن الإرادة والمشيئة بمعنى واحد ، لكنه ينقل عن (فضيل ابن يسار قال : سمعت أبا عبد اللّه عليه السلام يقول : شاء وأراد ، ولم يحب ولم يرضى ، شاء ألا يكون شيء إلا بعلمه ، وأراد مثل ذلك ، ولم يحب أن يقال له ثالث ثلاثة ولم يرض لعبادة الكفر)[3] .

وهذه الرواية تفيد أولاً : إن شاء وأراد بمعنى واحد ، ولم يحب ولم يرض بمعنى واحد . كما تفيد أنه قد شاء ألا يكون شيء إلا بعلمه وأنه شاء أيضاً الا يكون شيء إلا بإرادته وهذا هو معنى قوله : (وأراد مثل ذلك) ومعنى هذه الرواية أن اللّه تعالى يريد كل ما يقع في هذا الكون وهذا يستلزم أولاً : إنها إرادة قديمة ، وثانياً : أنها شاملة لجميع أفعال الإنسان ما كان منها خيراً وما كان منها شراً على السواء ، وهذا في الحقيقة هو عين ما يقوله الأشاعرة والمجبرة بتعبير المعتزلة والإمامية . وهو لا شك خروج صريح على مذهب المعتزلة واتجاه نحو مذهب الأشاعرة .

غير أننا نجد الشيخ المفيد يقول صراحة برأي معتزلة بغداد في مسألة الإرادة فهو يقول : (إن إرادة اللّه تعالى لأفعاله هي نفس أفعاله ، وإرادته لأفعال خلقه أمره بالأفعال ، وبهذا جاءت الآثار عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ وهو مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منها من قرب وفارق ما كان عليه الأسلاف ، وإليه يذهب جمهور البغداديين من المعتزلة وأبو القاسم البلخي خاصة ، وجماعة من المرجئة ، ويخالف فيه من المعتزلة البصريون ويوافقهم على الخلاف فيه المشبهة وأصحاب الصفات)[4] .

وكلام المفيد واضح في مسألة الإرادة في أنه يقول برأي البغداديين ، أي أنه يقول بحدوث الإرادة ، ومن هنا فقد كان عليه أن يصحح التضارب الذي وقع فيه ابن

---

(١) التوحيد ، ص ١٤٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٣٩ .
(٤) أوائل المقالات ، ص ٥٤ .

بابويه في قوله مرة بحدوث الإرادة ومرة بقدمها وهو إذ يصحح هذا التضارب يلوم شيخه اعتماده على ظواهر الروايات المختلفة واعراضه عن النظر ونقد الأخبار وإثبات ما يصح منها وما لا يصح باستعمال الحجة والبرهان ، يقول المفيد في تصحيح مذهب شيخه : (الذي ذكره الشيخ أبو جعفر رحمه اللّه تعالى في هذا الباب لا يتحصل ومعانيه تختلف وتتناقض ، والسبب في ذلك أنه عمل على ظواهر الأحاديث المختلفة ولم يكن ممن يرى النظر فيميز بين الحق منها والباطل ويعمل على ما يوجب الحجة . ومن عوّل في مذهبه على الأقاويل المختلفة وتقليد الرواة كانت حاله في الضعف ما وصفناه)[١] .

ثم يقول : (والحق في ذلك أن اللّه تعالى لا يريد إلا ما حسن من الأفعال ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال ، ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش تعالى اللّه عما يقول المبطلون علواً كبيراً)[٢] .

أما المرتضى فإنه يخالف شيخه المفيد ويقول بمذهب البصريين وهو أن الإرادة صفة محدثة لا في محل . وعنده أن اللّه تعالى يوصف بأنه مريد وكاره ، ووصفه بهاتين الصفتين ليس لذاته لأنه لو كان لذاته مريداً وكارهاً فسوف يلزم عليه أن يكون مريداً وكارهاً لشيء واحد في نفس الوقت وهذا مستحيل . وكذلك لا يرجع وصفه بهاتين الصفتين لعلة قديمة لأن المرتضى لا يقول بالمعاني القديمة . وأيضاً لا يثبت المرتضى هذين الوصفين لعلة محدثة في غير الذات ، لأن حكم الإرادة حينئذٍ سيقوم بهذا الغير أو ستكون الذات مريدة بإرادة موجودة في محل غيره . وهكذا لم يبق إلا أن تكون الإرادة حادثة لا في محل ، يقول : (ولا يجوز أن يستحق هاتين الصفتين لنفسه ، لوجوب كونه مريداً كارهاً للشيء الواحد على الوجه الواحد ، ولا لعلة قديمة لما سنبطل به الصفات القديمة ، ولا لعلة محدثة في غير حي لافتقار الإرادة إلى بنية ، ولا لعلة موجودة في حي لوجوب رجوع حكمها إلى ذلك ، فلم يبق إلا أن توجد لا في محل)[٣] . هذا هو مذهب المرتضى باختصار في مسألة صفة الإرادة ، ونستطيع أن نقول أنه لا توجد خلافات ذات شأن بين موقفه وموقف القاضي عبد الجبار في هذه المسألة ، بل نقول إن التشابه بين الموقفين كاد يكون في الألفاظ والكلمات أيضاً ، فلقد

---

(١) تصحيح الاعتقاد ، ص ١٥٦ .
(٢) تصحيح الاعتقاد ، ص ١٥٧ .
(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٢٩ ـ ٣٠ ، وانظر أيضاً : الأصول الاعتقادية ضمن نفائس المخطوطات ، ص ٨٠ .

قال القاضي عبد الجبار : (اعلم أنه إذا ثبت بما قدمناه أنه مريد . وبطل أنه مريد لنفسه ولا لنفسه ، ولا لعلة وبإرادة قديمة فيجب كونه مريداً بإرادة محدثة)[1] . ثم قال : (قد بينا أنه تعالى مريد بإرادة محدثة فإذا صح ذلك لم يخل في وجودها من أمرين أما أن توجد في محل أو لا في محل . . . ومتى أبطلنا صحة وجودها في المحل على سائر الوجوه التي ذكرناها ، وجب القضاء بأنها توجد لا في محل)[2] . وحتى طريقة الاستدلال على الإرادة لا نجد فيها خلافاً بين المرتضى ومدرسة البصرة الاعتزالية بشكل عام . فإذا كان القاضي عبد الجبار على رأس هذه المدرسة قد بنى استدلاله على صفة الإرادة على معنى الأمر والنهي والخطاب فإن المرتضى يستدل بنفس الطريق ، وإن كان في اختصار شديد . قال : (لأنه تعالى قد أمر وأخبر ونهى ولا يكون الأمر والخبر أمراً ولا خبراً إلا بإرادة ، والنهي لا يكون نهياً إلا بكراهة)[3] .

وإمامي آخر ينهج نفس النهج وهو الشيخ أبو جعفر الطوسي (٤٦٠ هـ) يقول في كتابه (الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد) : (ويجب أيضاً أن يكون تعالى مريداً وكارهاً لأنه ثبت أنه آمر وناه ومخبر ، والأمر لا يقع إلا ممن هو مريد للمأمور به ، والنهي لا يقع إلا مع كراهة المنهي عنه . ولا يقع الخبر خبراً إلا بإرادة كونه خبراً)[4] . ثم يقول في موضع آخر : (وأما كونه مريداً أو كارهاً فيجب أن يحصلا له بإرادة محدثة موجودة لا في محل ، لأنه لا يخلو أن يكون مريداً لنفسه أو بإرادة قديمة أو محدثة فيه أو في غيره . . . . ولا يجوز أن يكون مريداً لنفسه لأنه كان يؤدي إلى أن يكون مريداً للشيء كارهاً له على وجه واحد في وقت واحد . . . ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قديمة لأنه كان يجب أن تكون تلك الإرادة مَثَلاً له . . . وقد بينا فساده . ولا يجوز أن يكون مريداً بإرادة قائمة به لأنه ليس بمتحيز ، والمعاني لا تقوم إلا بالمتحيز ، ولو وجدت في حي لوجب أن تكون إرادة لذلك الحي ، فلم يبق إلا أنه يجب أن يكون مريداً بإرادة توجد لا في محل)[5] .

---

(١) المغني ، جـ ٦ (الإرادة) ـ ص ١٤٠ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ١٤٩ .
(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٢٩ ، وانظر أيضاً المرتضى ، رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر ، ضمن رسائل الشريف المرتضى ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، المجموعة الأولى ، مطبعة النجف ، (١٣٨٦ هـ) ، ص ١٠٦ وما بعدها .
(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٥٨ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .

نظرة إجمالية :

من خلال ما عرضناه سابقاً نستطيع أن نقرر أن أبرز أوجه التأثير التي لمسناها في المدرسة الإمامية إنما كانت تشكل علاقة مد وجزر بين مدرسة بغداد المعتزلية ونظيرتها البصرية ، كما نستطيع القول بأن قدماء الإمامية وحتى (الشيخ الصدوق) كانوا ينهجون منهج السلف في إثبات الصفات وأن الشيخ المفيد كان أبرز المتأثرين بمدرسة بغداد من المعتزلة ، وفي نفس الوقت أبرز المخالفين للقاضي عبد الجبار وسائر مدرسة أهل البصرة . وقد رأينا أنه بينما كان القاضي عبد الجبار يدافع عن نظرية الأحوال عند أبي هاشم في تفسير العلاقة بين الذات والصفات إذا بالمفيد يرجع بهذه العلاقة إلى معنى تحمله الألفاظ في ذهن المتكلم ، كما رأينا أن كلا من عبد الجبار والمفيد يتفق مع الآخر في وصف الله تعالى بأنه حي قادر عالم ثم يختلف كلا منهما بعد ذلك في صفات أخرى ، وأيضاً بينما يرجع المفيد بوصف سميع وبصير إلى عالم يرجعهما القاضي عبد الجبار إلى معنى عالم ومعنى حي .

وعلى الجانب الآخر وجدنا أن كلا من الشريف المرتضى وأبي جعفر الطوسي (٤٦٠ هـ) يتخذ اتجاه مدرسة البصرة الاعتزالية وخصوصاً اتجاه القاضي عبد الجبار ، وأخيراً نجد تأثير المعتزلة في نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) والحلي (٧٣٦ هـ) تأثيراً ضعيفاً لا يكاد يذكر ، بل إنه يمكن القول بأنه كاد يتلاشى تحت تأثرهما بالفلسفة والفلاسفة[١] .

(١) See MacDermott - The Theology of Al -Shaikh Al - Mufid , p . 152 .



الصِّفات السَّلبيَّة

(التنزيه والتشبيه)

الصفات السلبية :

سبقت الأشارة إلى القول بأن الصفات السلبية هي الصفات التي تنفي عن الذات النقائص ، وهي تقابل الصفات الثبوتية ، لأن الصفات الثبوتية إذا كانت تثبت للذات معاني الكمال فإن الصفات السلبية تسلب عن الذات معاني النقص المختلفة ، وبعض علماء الإمامية يفسر قوله تعالى : ﴿ تبارك اسم ربك ذى الجلال والإكرام ﴾[1] بأن المقصود من (الجلال) الصفات السلبية ، والمقصود من (الإكرام) الصفات الثبوتية (وقدم الجلالية لأن دفع المضرة أهم من جلب المنفعة والتحلية بالأوصاف الجميلة تتوقف على التخلية من الأخلاق الرذيلة)[2] .

ويذهب هؤلاء أيضاً إلى أن الصفات السلبية لا يمكن حصرها لأن النقائص البشرية التي يجب نفيها عن الله تعالى وسلبها عن ذاته لا تعد ولا تحصى . غير أنها برغم كثرتها وتعددها فإنها يمكن أن ترجع إلى الأصول الآتية :

نفي الشريك أو (الوحدانية) ، نفي الجسمية ، ثم نفي الرؤية ، وفيما يلي نتناول هذه الصفات أو هذه الأصول بشيء من التفصيل :

أولاً ـ الوحدانية :

يختلف المعتزلة في معنى الوحدانية اختلافات متعددة . فأبو علي يذهب إلى أن القديم (يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة : أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر : أنه واحد ، وهذا الوجه ليس بمدح له لمشاركة سائر الأشياء له فيه ، والثاني بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه ، والثالث أنه متفرد بسائر ما

---

(١) سورة الرحمن ، الآية : ٧٨ .

(٢) عبد الله شبّر ، حق اليقين في معرفة أصول الدين ، دار الأضواء ، بيروت ، ط الأولى (١٩٨٣ م) ، ص ٨٣ .

يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه وعالماً لنفسه وحياً لنفسه . . . وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره)[1] .

ويتابع أبو هاشم مذهب أبيه في الوحدانية وإن كان قد جعل من القسمين الأخيرين قسماً واحداً ، وذهب بعض المعتزلة إلى أن الوحدانية تعني أنه تعالى (واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه)[2] كما ذهب البعض الآخر إلى أن معنى وصفه تعالى بأنه واحد أنه ليس بكثير ، ويرى عبّاد ـ من المعتزلة ـ أنه يوصف بأنه واحد (على جهة المدح ، فأما بمعنى العدد فلا يصح ، واعتل في ذلك بأنه لو صح ذلك لجاز أن يقال : إنه ثان لغيره وثالث لغيره ، لأن ذلك واجب في كل ما يعد ولصح أن يقال : إن اللَّه سبحانه رابع أربعة وخامس خمسة ، فإذا بطل ذلك علم صحة ما قلته)[3] . وأما القاضي عبد الجبار فيقول عن وصفه تعالى بأنه واحد : (أنا نريد بذلك كونه واحداً في القدم وسائر ما يختص به من الصفات وأنه لا ثاني له فيها)[4] وهو بهذا يتابع مذهب أبي علي في أن المراد بالوحدانية ليس هو نفي الأجزاء والأبعاض ، لأن نفي ذلك ليس مدحاً للَّه تعالى . فالجوهر الفرد محل اتفاق بين المتكلمين ، وهم يثبتون له البساطة وينفون عنه الأجزاء والأبعاض لأنه جوهر فرد لا ينقسم . وبهذه الخاصية يطلق على الجوهر الفرد أنه واحد بمعنى أنه لا ينقسم ولا يتجزأ . ولذلك فنفي الأجزاء عن اللَّه تعالى لا يترتب عليه إثبات أي معنى من معاني الكمال . ومن هنا اختار القاضي عبد الجبار تفسير الوحدانية بأنها الاختصاص أو التفرد بصفات لا يشاركه فيها غيره[5] .

ويعتمد المعتزلة في استدلالهم على أنه واحد على دليل مشهور يسمى (بدليل التمانع) وهو دليل اعتمد عليه المتكلمون على اختلاف طوائفهم ونزعاتهم . وملخص هذا الدليل : لو كان للَّه تعالى شريك ثانٍ فإن هذا الشريك يجب أن يكون قديماً مثله ، وإذا كان اللَّه تعالى قادراً لذاته فيجب أن يكون هذا الشريك أيضاً قادراً لذاته لأن القدم صفة نفسية للذات والاشتراك في الصفة النفسية يوجب الاشتراك في سائر صفات

---

(١) المغني ، جـ ٤ ، ص ٢٤١ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٤١ ـ ٢٤٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٥ .
(٥) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٧ .

الذات ، (ولو كان كذلك لوجب إذا أراد أحدهما إحياء جسم وأراد الآخر إماتته أن لا يكون فعل أحدهما بالوجود أولى من فعل الآخر وهذا يوجب إما أن لا يوجد مرادهما جميعاً وفي ذلك إيجاب ضعفهما . أو أن يوجد مراد أحدهما دون الآخر وذلك يدل على ضعفه وعلى أنه ليس بقديم مع الله ، فإذًا لم يجب أن يكون تعالى إلا واحداً ، وهذا معنى قوله تعالى : ﴿ **لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا** ﴾[1] لأنه كان لا يمتنع أن يريد أحدهما تسكينهما ودوران الفلك فيهما على هذا الحد ويريد الآخر ضد ذلك فيقع الفساد ويزول الصلاح)[2] . واستدلال المعتزلة بدليل التمانع ينبني على أصول كثيرة منها :

ـ أن صفة القدم صفة نفسية .

ـ ومنها أن الاشتراك في صفة من صفات الذات يوجب الاشتراك في كل الصفات الأخرى .

ـ ومنها أن من حق كل قادرين صحة وقوع التمانع بينهما .

ـ وأن من لم يحصل مراده يكون متناهي القدرة والمقدور .

وقد برهن القاضي عبد الجبار على صحة كل هذه الأصول بعد أن ذكر دليل التمانع في استدلاله على أن الله تعالى واحد[3] .

ومن المعروف عن المعتزلة أنهم يختلفون في أخص الأوصاف التي تخالف بها ذات الله تعالى سائر الذوات الأخرى . فأبو علي يرى أن (ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات في الذاتية والحقيقة وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة)[4] وأما أبو هاشم فيذهب إلى أن الذات الإلهية تمتاز عن الذوات الأخرى (بحالة خامسة هي الموجبة لهذه الأربعة نسميها بالإلهية)[5] .

أما عبد الجبار فيفهم من كلامه أن أخص وصف للذات الإلهية هي كونه تعالى

---

(١) سورة الأنبياء ، الآية : ٢٥ .

(٢) القاضي عبد الجبار ـ المختصر في أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد للدكتور محمد عمارة ، جـ ١ ، ص ١٩٩ .

(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٨ ـ ٢٨٠ ، وانظر في الاستدلال على وحدانية الله تعالى بدليل التمانع : التمهيد للباقلاني ص ٢٥ ، نهاية الإقدام للشهرستاني ، ص ٩١ ـ ٩٢ ، اللمع للأشعري ، تعليق حموده غرابه ، مصر (١٩٥٥ م) ، ص ٢٠ .

(٤) شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٣٦ .

(٥) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

قديماً . ومن هنا كان الاشتراك في وصفه بكونه قديماً موجباً للاشتراك في سائر الصفات الذاتية الأخرى وهذا هو الأصل الأول الذي ينبني عليه الاستدلال على الوحدانية بدليل التمانع عند المعتزلة (ومما يدل على ذلك أن القديم لا بد من أن يخالف المحدث بأمر ما لأن كل ذاتين فلا بد من كونهما مختلفين أو مثلين ، وإذا كانت الذات مخالفة لغيرها فيجب أن تخالفها بصفة تختص بها ، ولا صفة للقديم أخص من كونه قديماً . . . فيجب فيما شاركه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له لأنه لا يشاركه في ذلك إلا ويجب أن يشاركه فيما هو عليه في ذاته)[١] على أن مذهب المعتزلة في أن أخص وصف للّه تعالى هي كونه قديماً كان محل اعتراض ونقد من الأشاعرة ، الذين يفهمون من صفة القدم معنى سلبياً يستحيل معه أن يكون أخص وصف للذات ، لأن أخص الوصف للذات يجب أن يكون وصفاً ثبوتياً لا وصفاً عدمياً . وينسب إلى الشيخ الأشعري أن أخص وصف للذات هو القدرة على الاختراع . أما جمهور الأشاعرة فيميلون إلى أنه لا يمكن معرفة أخص وصف للّه تعالى ، وإلى هذاالقول ذهب القاضي الباقلاني والجويني والغزالي[٢] والرازي[٣] .

ولم يكن الاستدلال بالعقل هو الطريق الوحيد لإثبات كونه تعالى واحداً كما يرى المعتزلة بل إنهم اعتمدوا أيضاً على دلالة السمع وهي أدلة كثيرة اقتصر القاضي عبد الجبار منها على ذكر قوله تعالى : ﴿ لا إله إلا هو ﴾[٤] وأن كونه تعالى واحداً أمراً معلوم من الدين بالضرورة[٥] .

الإمامية :

لا نكاد نجد جديداً أو خلافاً مُهماً بين المعتزلة والإمامية لا في معنى كونه تعالى

---

(١) المغنى ، جـ ٤ ، ص ٢٥٠ ـ ٢٥١ .

(٢) وللغزالي رأي آخر يذهب فيه إلى أن أخص وصف للإله هو (قدرته على الاختراع والإبداع ولا يشاركه فيه غيره) انظر : ثلاث رسائل في المعرفة للغزالي ـ ص ٤١ . تحقيق د . محمود حمدي زقزوق ، ط ١ ، (١٩٧٩ م) ، مكتبة الأزهر ، القاهرة .

(٣) انظر إسماعيل الحامدي ، حواشي على شرح الكبرى للسنوسي ، ط ١ ، مطبعة مصطفى الحلبي (١٩٣٦ م) ، ص ٢٤٢ .

(٤) سورة آل عمران ، الآية : ٢ .

(٥) انظر شرح الأصول ، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .

واحداً ، ولا في الاستدلال على ذلك بدليل التمانع . فالشيخ الصدوق في كتابه التوحيد يقول : (الدليل على أن الصانع واحد لا أكثر من ذلك أنهما لو كانا اثنين لم يخل الأمر فيهما من أن يكون كل واحد منهما قادراً على منع صاحبه مما يريد أو غير قادر . فإن كان كذلك فقد جاز عليهما المنع ومن جاز عليه ذلك فمحدث كما أن المصنوع محدث . وإن لم يكونا قادرين لزمهما العجز والنقص وهما من دلالات الحدث فصح أن القديم واحد)[1] .

أما الشيخ المفيد فإننا لا نجد في كتابه : (أوائل المقالات) وهو أهم كتبه في علم الكلام إلا إشارة خاطفة حول التوحيد يفهم منها أن كونه تعالى واحداً المقصود منه التفرد بالقدم والصفات الإلٓهية وليس نفي الانقسام أو التجزؤ ، وبعبارة أخرى كونه تعالى واحداً بمعنى نفي الشريك المماثل للّٰه تعالى في صفاته كنتيجة لنفي الاشتراك في أخص وصف للّٰه تعالى وهو كونه قديماً أزلياً ، يقول المفيد : (أقول إن اللّٰه عز وجل واحد في الإلٓهية والأزلية لا يشبهه شيء ولا يجوز أن يماثله شيء ، وأنه فرد في المعبودية لا ثاني له فيها على الوجوه كلها)[2] غير أننا لا نجد لدليل التمانع ذكراً عند المفيد في إثبات كون اللّٰه تعالى واحداً وفي نفي الشريك عنه .

أما المرتضى فإنه يرى أن أخص وصف للذات هو القدم ، وبالتالي فمعنى أنه واحد هو أنه لا ثاني له في القدم لأن افتراض شريك ثانٍ له في القدم معناه إثبات ذاتين مشتركين في سائر الأحكام والصفات وهذا يؤدي إلى امتناع الفعل من القادر بدون سبب معقول وهذا هو دليل التمانع الذي رأيناه عند المعتزلة وإن كان المرتضى يورده هنا بصورة شديدة الإيجاز ، يقول المرتضى : (ويجب أن يكون تعالى واحداً لا ثاني له في القدم لأن إثبات ثانٍ يؤدي إلى إثبات ذاتين لا حكم لهما يزيد على حكم الذات الواحدة . ويؤدي إلى تعذر الفعل على القادر من غير جهة منع معقول)[3] .

ويتابع الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) المرتضى فيما ذهب إليه ولكن في تفصيل أكثر . فعنده أيضاً أن القدم أخص وصف للذات وأن الاشتراك فيها يوجب الاشتراك في جميع الأوصاف من كونه قادراً وعالماً وحياً وموجوداً ومريداً وكارهاً ومدركاً (فعلم بذلك أن

---

(١) التوحيد ، ص ٢٦٩ .
(٢) أوائل المقالات ، ص ٥٠ .
(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٣١ .

الاشتراك في صفة الذات يوجب التماثل وكان يجب من ذلك مشاركة القديمين في كونهما قادرين عالمين حيين ، وفي جميع صفاتهما)[1] .

ويسترسل الطوسي بعد ذلك في استكمال دليل التمانع وذلك بافتراض أن يريد أحد القادرين مقدوراً ويريد الآخر ضده (ثم لا يخلو أن يوجدا أو لا يوجدا ، أو يوجد أحدهما ، فإن وجدا أدى إلى اجتماع الضدين وذلك محال . وإن لم يوجدا أدى إلى ارتفاع الفعل عنهما لا لوجه منع معقول . وإن وقع أحدهما أدى إلى ارتفاع الفعل عن أحدهما لا لمنع معقول . . فإذا ثبت ذلك بطل إثبات قديمين)[2] .

وإذا ما ذهبنا إلى نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فإننا لا نجده يذكر دليل التمانع في توحيد اللّه تعالى وإنما يذكر دليلاً آخر تأثر فيه بالفلاسفة ، وهذا الدليل يعتمد على فكرة وجوب الوجود وانحصارها في واحد لا ثاني له . فوجوب وجوده تعالى يدل بالضرورة فيما يرى الفلاسفة ومعهم الطوسي على وحدته (لأنه لو كان هناك واجب وجود آخر لتشاركا في مفهوم كون كل واحد منهما واجب الوجود فأما أن يتميز أو لا ، والثاني يستلزم المطلوب وهو انتفاء الشريك ، والأول يستلزم التركيب وهو باطل وإلا لكان كل واحد منهما ممكناً وقد فرضناه واجباً هذا خلف)[3] .

وأخيراً يعتمد ابن المطهر الحلي في الاستدلال على كونه تعالى واحداً بدليل التمانع وبدليل التركيب في وجوب الوجود إضافة إلى دليل السمع وقد عد في كتابه (الباب الحادي عشر) من بين الصفات السلبية صفة نفي الشريك عنه تعالى فقال : (الخامسة : في نفي الشريك عنه للسمع وللتمانع فيفسد نظام الوجود ، ولاستلزامه التركيب لاشتراك الواجبين في كونهما واجبي الوجود فلا بد من مائز)[4] أي أنه مع افتراض أن يكون هناك اثنان كل منهما واجب الوجود فلا بد من افتراض جهة يتميز بها كل منهما عن الآخر ، ويلزم على ذلك أن يتركب كل منهما مما به الاشتراك في وجوب الوجود ومما به التمايز والافتراق ضرورة أنهما اثنان . وبعبارة أخرى يتركب كل منهما من وجوب الوجود ومن المائز ، وهذا التركيب يناقض وجوب الوجود .

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٧٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٩ .
(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٢٧ .
(٤) الباب الحادي عشر ، ص ٢٣ ، ١٤٤ .

والذي نستطيع أن نؤكده ها هنا هو أن متكلمي الإمامية قد اعتمدوا في استدلالاتهم على توحيد الله تعالى ونفي الشريك عنه على دليل التمانع ، هذا الدليل الذي يشكل أساساً مشتركاً في الاستدلال على وحدانية الله تعالى ليس فقط عند المعتزلة بل وعند الأشعرية والماتريدية كذلك[1] .

ثانياً - نفي الجسمية :

تعتبر فرقة المعتزلة من أكثر الفرق الإسلامية تشدداً في إثبات التنزيه بالنسبة لله تعالى ، ونفي الجسمية عنه بكل ما تستلزمه من علاقات مع المادة ، والتنزيه بهذا المعنى ، أي بمعنى إنكار أن يكون الله تعالى مما ينطبق عليه مفهوم الجسم أو إنكار مشابهته للجسم ، أمر مشترك بين جمهور الفرق الإسلامية . وأن الذين شذوا في هذا المجال يشكلون قلة قليلة كانت مقالاتهم فيها محل رفض ونقد من معظم متكلمي المسلمين .

أما المعتزلة فإنهم يبدأون نفيهم للجسمية عن الله تعالى ببيان معنى الجسم . فالجسم عندهم (هو ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ولا يحصل فيه الطول والعرض والعمق إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء بأن يحصل جزءان في قبالة الناظر ويسمى طولاً وخطاً ، ويحصل جزءان آخران عن يمينه ويساره منضمان إليهما فيحصل العرض ويسمى سطحاً أو صفحة ، ثم يحصل فوقها أربعة أجزاء مثلها فيحصل العمق ، وتسمى الثمانية أجزاء المركبة على هذا الوجه جسماً)[2] .

وهكذا فإن الجسم هو الذي يتكون من ثمانية جواهر فردة يتشكل منها معنى

---

(١) انظر في ذلك الأشعري في كتابه اللمع ، ص ٢٠ - ٢١ ، والجويني في كتابه الإرشاد ، تحقيق محمد يوسف وعلي عبد المنعم ، مكتبة الخانجي بمصر ، (١٩٥٠) ، ص ٥٣ ، والباقلاني في التمهيد ، تحقيق مكارثي ، (١٩٥٧ م) ، ص ٢٥ ، والشهرستاني في نهاية الإقدام ، ص ٩١ - ٩٢ ، والرازي في معالم أصول الدين ، مكتبة الكليات الأزهرية ، ص ٧٤ وفي المطالب العالية تحقيق أحمد حجازي السقا ، دار الكتاب العربي ، بيروت (١٩٨٧) ، ط ١ ، جـ ٢ ص ١٣٥ ، وكمال الدين بن الهمام في كتابه المسايرة بشرح المسامرة ، إستانبول (١٩٧٩ م) جـ ١ ، ص ٤٤ ، وانظر أيضاً شرح المواقف ، ط إستانبول ، جـ ٢ ، ص ٣٤٥ ، وانظر شرح المقاصد للتفتازاني ، (١٢٧٧ هـ) ، جـ ٢ ص ٤٦ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٧ .

الطول والعرض والعمق . فلو وضعنا جزءين بحيث يكون أحدهما أمام الآخر فإنه سوف يتكون لدينا الخط أو ما يسمى بالطول ، وإذا وضعنا جزءين أخرين إلى جوار الجزءين السابقين فإنه سيتحصل لدينا معنى العرض وهو ما يسمى بالسطح ، فإذا ما وضعنا فوق هذه الأربعة أربعة أجزاء أخرى فسوف يتحصل عندنا معنى العمق وبذلك يتحقق معنى الجسم . فالجسم ليس إلا ما يكون طويلاً عريضاً عميقاً ولا تحصل فيه هذه الأبعاد الثلاثة إلا إذا تركب من ثمانية أجزاء كما يرى القاضي عبد الجبار ، أو تركب من ستة أجزاء (بأن توضع ثلاثة على ثلاثة فتحصل الأبعاد الثلاثة كما يقول أبو الهذيل العلاف)[1] .

والذين يخالفون هذا الاتجاه ولا ينزهون اللّه تعالى عن الجسمية فريقان : فريق يخالف في لفظ الجسم فقط دون معناه ، أي إنه يطلق على اللّه تعالى لفظ جسم دون معناه ، وهم بذلك يفسرون الجسم تفسيراً خاصاً وهو أن الجسم ما قام بنفسه . فكل قائم بنفسه عند هذا الفريق يصح أن يقال عليه جسم . وإذا كان اللّه تعالى ذاتاً قائمة بنفسها فهي أيضاً تسمى جسماً . والقاضي عبد الجبار يرد على هذا الفريق برفضه لهذا التفسير وإن التفسير الصحيح للفظ جسم هو كما سبق أن قلنا ما كان طويلاً وعريضاً وعميقاً ، وعلى ذلك فإن إطلاق لفظ جسم على اللّه تعالى باطل ولا يصح أبداً ، يقول القاضي عبد الجبار : (فإن كان خلافة من هذا الوجه ، فالكلام عليه ما ذكرناه من أن الجسم إنما يكون طويلاً عريضاً عميقاً فلا يوصف به القديم تعالى)[2] .

وأما الفريق الآخر وهم المجسمة فإنهم يخالفون في إطلاق المعنى على اللّه تعالى ، أي إنهم يطلقون على اللّه تعالى معنى لفظ الجسم كما حدده القاضي عبد الجبار ، وهؤلاء هم الذين يناقشهم القاضي عبد الجبار ويتعقبهم ببيان فساد مذهبهم وما يتأدى إليه من استحالات عقلية ، وبعض هؤلاء قال : (إنه على صورة آدم وأنه خلقه على صورة نفسه ، وقال بعضهم : إنه لا يجد عظماً ، وقال بعضهم : هو بشبر نفسه سبعة أشبار ، وقال بعضهم : إنه منبث في كل مكان إلى سائر ما قالوه في ذلك مما يجل تعالى

---

(١) الشيخ عبد القادر الكردستاني ، تقريب المرام شرح تهذيب الكلام ، المطبعة الأميرية (١٣١٩ هـ) ، جـ ٢ ، ص ٣ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٨ .

عن ذكره)[1] وأول أنواع الفساد التي تترتب على افتراض كونه تعالى جسماً (هو أنه تعالى لو كان جسماً لكان محدثاً ، وقد ثبت قدمه . لأن الأجسام كلها يستحيل انفكاكها من الحوادث التي هي الاجتماع والافتراق والحركة والسكون ، وما لم ينفك من المحدث يجب حدوثه لا محالة)[2] . ومن أنواع الفساد أيضاً التي يتأدى إليها قول المجسمة التركيب ، لأن الجسمية تستلزم التركيب والتصوير والتأليف وكل ذلك يستلزم الاحتياج ، يقول :(وأيضاً فكان يجب أن يحتاج إلى مركب ومصور ومؤلف له كما تحتاج الأجسام إلى ذلك وإلا فإن جاز أن يكون هو قديماً يستغني عن موجد ومركب ومصور ليجوزن أن يستغني الواحد منا عن اللّٰه تعالى وفي هذا إبطال الصانع)[3] .

ومن المفاسد أيضاً أن الجسم دائماً منفعل بغيره ، أي لا يكون الجسم فاعلاً وإنما يكون منفعلاً ، فلو كان اللّٰه تعالى جسماً لما أوجد هذا العالم أو كما يقول عبد الجبار : (فإن الجسم لا يصح أن يبتدأ فيفعل إلا في نفسه ، فلو كان تعالى جسماً لما صح أن يخترع الأفعال اختراعاً في العالم على ما نشاهده ونعرفه ، وأيضاً فلو كان جسماً لكان إنما نرى ونعلم ما يحصره . . . ولجاز أن تمتنع عليه الأمور كالواحد منا وهذا كله باطل)[4] .

وكما فند المعتزلة مذهب المجسمة بأدلة عقلية ، كذلك فندوا الشبه السمعية التي حاول المجسمة أن يستدلوا بها على مذهبهم هذا ، وهي شبه كثيرة منها : قوله تعالى : **﴿ كل شيء هالك إلا وجهه ﴾**[5] وقوله تعالى **﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾**[6] وقوله تعالى : **﴿ ولتصنع على عيني ﴾**[7] وقوله تعالى : **﴿ ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾**[8] إلى آخر هذه الآيات التي يفهم من ظاهرها إثبات الجسمية للّٰه تعالى كالاستواء واليد والجنب والساق والعين والوجه .

---

(١) القاضي عبد الجبار ، المختصر في أصول الدين ، المصدر السابق ، ص ١٨٤ ـ ١٨٥ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢١٨ .
(٣) مختصر في أصول الدين ، المصدر السابق ، ص ١٨٥ .
(٤) مختصر أصول الدين ، المصدر السابق ، ص ١٨٥ .
(٥) سورة القصص ، الآية : ٨٨ .
(٦) سورة طه ، الآية : ٥ .
(٧) سورة طه ، الآية : ٣٩ .
(٨) سورة صٓ ، الآية : ٧٥ .

وتفنيد المعتزلة لاستمساك المجسمة بهذه الشبه يعتمد على وجهين :

الوجه الأول : إن صحة السمع موقوفة على إثبات التوحيد والعدل ، وقد سبق أن بينا أن موقف المعتزلة هو أن التوحيد والعدل أصل والسمع فرع عنهما[1] ، (لأنا ما لم نعلم القديم تعالى عدلاً حكيماً لا نعلم صحة السمع ، وما لم نعلم أنه غني لا تجوز عليه الحاجة لا نعلمه عدلاً ، وما لم نعلم أنه ليس بجسم لا نعلمه غنياً فكيف تمكن الاستدلال بالسمع على هذه المسألة ، وهل هذا إلا استدلال بالفرع على الأصل)[2] .

الوجه الثاني : تأويل مضمون هذه الآيات بما يتسق مع مفهوم التنزيه وصرفها عن ظاهرها الموهم للتجسيم ، وذلك بتأويل الاستواء بمعنى الاستيلاء ، والعين بمعنى العلم ، والوجه بمعنى الذات ، واليد بمعنى القدرة ، والجنب بمعنى الطاعة . . . إلى آخر كل ذلك .

وقد اعتمد المعتزلة أيضاً في تأويلهم لهذه الآيات أو صرفها عن ظاهرها على استعمالات اللغة وعلى القول بالمجاز .

وبعد أن يفرغ المعتزلة من نفي كونه تعالى جسماً يبدأون في نفي كونه تعالى عرضاً ويستعملون نفس الدليل الذي نفوا به الجسمية . فالأعراض هي (عبارة عن الحوادث المخصوصة والله تعالى قديم لم يزل ولا يزال موجوداً فلا يوصف بذلك ، كما لا يوصف بجسم لما لم يكن طويلاً عريضاً عميقاً لأن هذا حقيقة الجسم)[3] .

وكذلك ينفون عنه الوجود في مكان ، لأن المكان من مستلزمات الأجسام ، ومستلزمات الأعراض أيضاً (كحلول السواد في الأسود والله جل وعز يتعالى عن الأمرين فلا يجوز عليه الكون في المكان وإنما وصف بذلك مجازاً من حيث يدير الأماكن ويحفظها فيقال أنه فيها ، ويراد تدبيره وحفظه)[4] .

وكذلك ينزه المعتزلة الله تعالى عن الحلول في الأجسام لأنه (لو حل فيها لكان حادثاً ، لأن كل ما يجوز أن يحل فإنما يحل بأن يحدث فقط كالأعراض التي هي الألوان

---

(١) انظر فيما سبق ، ص ٩٤ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٢٢٦ .
(٣) مختصر أصول الدين ، المصدر السابق ، ص ١٨٩ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

والحركات ، والله تعالى عن ذلك علواً كبيراً)[١] .

وهكذا نجد أن المعتزلة شأنهم في ذلك شأن جمهور الفرق الإسلامية يعتبرون نفي الجسمية بجميع لوازمها من جوهر وعرض وزمان ومكان وحلول أساساً لمعنى التوحيد ، وأن ما ورد من السمع موهماً خلاف ذلك ، يجب صرفه عن ظاهره وتأويله بما يتفق مع معنى التنزيه الذي هو أساس التوحيد .

الإمامية :

تذكر المصادر التي تؤرخ للشيعة الإمامية أن من قدمائهم من كان يذهب إلى التجسيم صراحة مثل هشام بن الحكم وهشام الجواليقي ، فقد اشتهر كل منهما بالقول بالتشبيه وبالتجسيم وتكاد تتفق المصادر الإمامية أيضاً مع المصادر الأخرى في نسبة التجسيم إليهما . وقد أفرد الشهرستاني فرقة من الفرق الغالية من الشيعة سماها (بالهشامية) وقال عنها ، أنهم (أصحاب الهشامين هشام بن الحكم صاحب المقالة في التشبيه وهشام بن سالم الجواليقي الذي نسج على منواله في التشبيه)[٢] .

أما هشام بن الحكم فإنه ينسب إليه القول بأن بين الله والأجسام تشابهاً ما أو تشابهاً بوجه من الوجوه (وحكى الكعبي عنه أنه قال : هو جسم ذو أبعاض ، له قدر من الأقدار ولكن لا يشبه شيئاً من المخلوقات ولا يشبهه شيء ، ونقل عنه أنه قال : هو سبعة أشبار بشبر نفسه وأنه في مكان مخصوص وجهة مخصوصة ، وأنه يتحرك وحركته فعله ، وليست من مكان إلى مكان ، وقال : هو متناه بالذات ، غير متناه بالقدرة . وحكى عنه أبو عيسى الوراق أنه قال : إن الله تعالى مماس لعرشه لا يفضل منه شيء عن العرش ولا يفضل من العرش شيء عنه)[٣] .

وقد قرر الأشعري قبل الشهرستاني نفس هذا المذهب المنسوب إلى هشام بن الحكم وقال عن الهشامية أصحاب هشام بن الحكم الرافضي أنهم (يزعمون أن معبودهم جسم وله نهاية وحد طويل عريض عميق ، طوله مثل عرضه ، وعرضه مثل عمقه . . . وزعموا أنه نور ساطع له قدر من الأقدار في مكان دون مكان كالسبيكة

---

(١) المصدر السابق ، نفس الصفحة .
(٢) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ١٨٤ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

الصافية يتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها ذو لون وطعم ورائحة ومجسة)[1] .
ثم يقول الأشعري : (وذكر عن هشام أنه قال في ربه في عام واحد خمسة أقاويل زعم مرة أنه كالبلورة وزعم مرة أنه كالسبيكة . وزعم مرة أنه غير صورة ، وزعم مرة أنه بشبر نفسه سبعة أشبار ثم رجع عن ذلك وقال : هو جسم لا كالأجسام ، وزعم الوراق أن بعض أصحاب هشام أجابه مرة إلى أن اللّه عز وجل على العرش مماس له ، وأنه لا يفضل عن العرش ولا يفضل العرش عنه)[2] .

وكما قلنا فإن مصادر الإمامية نفسها تنسب إلى هشام بن الحكم هذا المذهب ، وقد روى الشيخ الصدوق عن أبي الحسن أنه قال حين سئل عن رأي هشام بن الحكم في الجسم ورأى هشام الجواليقي في الصورة : (دع عنك حيرة الحيران واستعذ باللّه من الشيطان ، ليس القول ما قال الهشامان)[3] . كما يروي عن يونس ابن ظبيان أنه قال : (دخلت على أبي عبد اللّه عليه السلام فقلت له : إن هشام بن الحكم يقول قولاً عظيماً إلا أني أختصر لك منه حرفاً ، يزعم : أن اللّه جسم ، لأن الأشياء شيئان : جسم ، وفعل الجسم ، فلا يجوز أن يكون الصانع بمعنى الفعل ويجوز أن يكون بمعنى الفاعل فقال أبو عبد اللّه عليه السلام : ويله أما علم أن الجسم محدود متناه والصورة محدودة متناهية فإذا احتمل الحد احتمل الزيادة والنقصان ، وإذا احتمل الزيادة والنقصان كان مخلوقاً ، قال : قلت : فما أقول؟ قال : لا جسم ولا صورة، وهو مجسّم الأجسام ومصور الصور، لم يتجزأ ولم يتناه، ولم يتزايد ولم يتناقص، لو كان كما يقول لم يكن بين الخالق والمخلوق فرق ، ولا بين المنشيء والمنشأ)[4] .

وقد روى ابن بابويه هذه الروايات المنسوبة إلى الأئمة والتي يهاجمون فيها مذهب هشام بن الحكم ويتبرأون منه في باب من أبواب التوحيد والعدل أفرده لبيان أنه عز وجل ليس بجسم ولا صورة[5] .

وموقف الشيخ الصدوق هذا من هشام بن الحكم هو موقف كافة الإمامية في

---

(١) مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٣٢ .
(٢) مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٣٣ .
(٣) التوحيد ، ص ٩٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(٥) انظر المصدر نفسه ، ص ٩٧ .

نفي الجسمية عن اللّه تعالى وما يلحقها من صورة وغيرها . بل إن تبرأ الأئمة من قول هشام بالتجسيم نص صريح في كتبهم فقد روى الصدوق أيضاً عن أبي دُلف قال : (سألت أبا الحسن علي بن محمد بن علي بن موسى الرضى عليهم السلام عن التوحيد ، وقلت له : أني أقول بقول هشام بن الحكم فغضب عليه السلام ثم قال : ما لكم ولقول هشام ، إنه ليس منا من زعم أن اللّه عز وجل جسم ، ونحن منه براء في الدنيا والآخرة . يا ابن أبي دلف أن الجسم محدث واللّه محدثه ومجسمه)[1] .

ويروي الشيخ المفيد أنه مما حفظ عن الإمام جعفر الصادق في التوحيد ونفي التشبيه (قوله لهشام بن الحكم أن اللّه تعالى لا يشبه شيئاً ولا يشبهه شيء وكلما وقع في الوهم فهو بخلافه)[2] .

وإذا ما انتقلنا إلى الشريف المرتضى وجدناه يعالج المسألة في إيجاز شديد وهو لا يشير إلى المشبهة من قدماء الإمامية مثل هشام بن الحكم والجواليقي ، ودليله في هذا الموضوع ينحصر في المفاسد العقلية التالية :

١ ـ لحوق النفع والضرر باللّه تعالى .
٢ ـ قدم الأجسام أو حدوث القديم بذاته فيما لو فرضناه جسماً أو عرضاً .
٣ ـ كونه منفعلاً لا فاعلاً فيما لو جوزنا عليه معنى الجسمية .

يقول المرتضى : (ويجب كونه تعالى غنياً غير محتاج لأن الحاجة تقتضي أن يكون ينتفع ويستضر ، ويؤدي إلى كونه جسماً ولا يجوز أن يقال بصفة الجواهر والأجسام والأعراض لقدمه وحدوث هذه أجمع ، ولأنه فاعل للأجسام ، والجسم يتعذر عليه فعل الجسم)[3] وفي كتابه (الأمالي) يروى عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب روايات تنص على نفي الصورة عن اللّه تعالى واستحالة إدراكه بالحواس ونفي المكان عنه يقول : (وروي عنه عليه السلام أنه سئل بم عرفت ربك ؟ فقال : بما عرفني به ،

---

(١) التوحيد ، ص ١٠٤ ، ولمزيد من الروايات الواردة عن الأئمة في إثبات التنزيه ونفي الجسم والصورة والزمان والمكان والحركة عن اللّه تعالى . انظر الشافي في شرح أصول الكافي ، الشيخ عبد الحسين المظفر ، جـ ٣ ، باب النهي عن الجسم والصورة ، ص ١٣٧ ـ ١٤٤ ، الطبعة الثانية ، النجف (١٩٧١ م) .

(٢) الإرشاد ، بيروت (١٩٧٩ م) ، ص ٢٨٢ .

(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٣٠ ـ ٣١ ، وانظر أيضاً أمالي المرتضى ، جـ ١ ، ص ١٤٩ .

قيل : وكيف عرفك ؟ فقال : لا تشبهه صورة ولا يحس بالحواس الخمس ، ولا يقاس بقياس الناس . وسأله رجل فقال : أين كان ربك قبل أن يخلق السماء والأرض ، فقال عليه السلام : أين سؤال عن مكان ، وكان اللّه ولا مكان)[1] .

أما الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) فإنه يخصص فصلاً لبيان ما يجوز عليه وما لا يجوز وفي هذا الفصل ينفي عن اللّه تعالى أن يكون جسماً أو جوهراً أو عرضاً . كما ينفي عنه تعالى الحلول والجهة والاحتياج . ولا يخرج الطوسي في براهينه واستدلالاته العقلية عما ذكره المعتزلة ووجدناه عند القاضي عبد الجبار في هذا المقام . وكذلك يتبع نهج المعتزلة أيضاً في تأويله الآيات التي يوهم ظاهرها التجسيم أو التشبيه ، ولا يتعرض الطوسي - مثل المرتضى - لمذهب الهشاميين في التشبيه والتجسيم[2] .

ولا يخرج ابن المطهر الحلي عما رسمه متقدموا الإمامية في مسألة التنزيه . ففي مباحثه عن صفات اللّه تعالى يفرد أربعة أبحاث لنفي الجسمية عن اللّه تعالى والجهة والاتحاد بالغير والحلول في الغير . وهو في كل ذلك لا يشير إلى مشبهة الإمامية بشيء . وإن كان يذكر الحنابلة وأهل الظاهر ويعدهم من المجسمة يقول في ذلك : (أطبق العقلاء على ذلك - نفي الجسمية - إلا أهل الظاهر كداود والحنابلة كافة فإنهم قالوا أنه تعالى جسم يجلس على العرش ويفضل عنه من كل جانب ستة أشبار بشبره وأنه ينزل في كل ليلة جمعة على حمار وينادي إلى الصباح «هل من تائب ، هل من مستغفر» وحملوا آيات التشبيه على ظواهرها)[3] .

وقد ناقش الحلي المشبهة مناقشة عقلية لا تخرج أيضاً عن مناقشات المعتزلة وانتهى إلى أن السبب الذي أوقع المشبهة في هذا المذهب البغيض هو (قلة تمييزهم وعدم تفطنهم بالمناقضة التي تلزمهم وإنكار الضروريات التي تبطل مقالتهم . فإن الضرورة قاضية بأن كل جسم لا ينفك عن الحركة والسكون وقد ثبت في علم الكلام : أنهما حادثان ، والضرورة قاضية : أن ما لا ينفك عن المحدث فإنه يكون محدثاً ، فيلزم حدوث اللّه تعالى ، والضرورة الثانية قاضية : بأن كل محدث مفتقر إلى

---

(١) أمالي المرتضى ، جـ ١ ، ص ١٤٩ ، وانظر أيضاً الأصول الاعتقادية ، ضمن نفائس المخطوطات ، ص ٨٠ .

(٢) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٦٩ - ٧٤ .

(٣) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٥٥ .

محدث فيكون واجب الوجود مفتقراً إلى مؤثر ، ويكون ممكناً فلا يكون واجباً وقد فرض أنه واجب هذا خلف)[1] ثم ينعي الحلي على هؤلاء مذهبهم هذا منكراً عليهم أن يكونوا عقلاء فضلاً عن أن يكونوا أئمة ثقاة يقلدهم الآخرون ، يقول : (فلينصف العاقل المقلد من نفسه هل يجوز له تقليد هؤلاء في شيء وهل للعقل مجال في تصديقهم في هذه المقالات الكاذبة والاعتقادات الفاسدة ، وهل تثق النفس في إصابة هؤلاء في شيء البتة ؟)[2] . والحقيقة أن الباحث في كلام الحلي لا يشك في أنه يتحامل على أهل الظاهر وعلى الحنابلة جميعاً ، وأنه يخلط بين المشبهة والمجسمة وبين أهل السنة . فالمعروف عن مذهب الإمام أحمد بن حنبل أنه يبقى الآيات المتشابهة على ظاهرها دون تأويل ويترك العلم فيها إلى اللّٰه تعالى ، وليس صحيحاً أنه كما يفهم من نص الحلي أن ابن حنبل قد حمل معاني آيات التشبيه على حسب ما تدل عليها ظواهرها . والغريب أن الحلي يتهم كثيراً من الحنابلة بالقول بأن معبودهم (ذو جسم ولحم ودم وجواهر وأعضاء ، وأنه بكى على طوفان نوح حتى رمدت عيناه ، وعادته الملائكة لما اشتكت عيناه)[3] . وليس من شك في أن الحلي هنا يخلط بين مذهب الفرق الخارجة عن الإسلام والمتأثره بأساطير التوراة اليهودية وبين الحنابلة وأهل الظاهر الذين لا يعرف من مذهبهم أنهم يقولون بمثل هذا القول ، وقد تصدى الفضل بن روزبهان[4] لمقولة الحلي وفندها بقوله : (ما ذكره من مذهب المشبهة والمجسمة وهم على الباطل وليسوا من الأشاعرة وأهل السنة والجماعة ، وأما ما نسبه إلى الحنابلة فهو افتراء عليهم ، فإن مذهب الإمام أحمد بن حنبل في المتشابهات ترك التأويل وتوكيل العلم إلى اللّٰه تعالى ، ولأهل السنة والجماعة ها هنا طريقان : أحدهما : ترك التأويل وهو ما اختاره أحمد بن حنبل . وتوكيل العلم إلى اللّٰه تعالى كما قال اللّٰه تعالى : ﴿ والراسخون في العلم

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٥٦ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) هو المولى فضل اللّٰه بن روزبهان بن فضل اللّٰه الخنجي الشيرازي الأصفهاني كان من أعاظم علماء الشافعية في عصره ، حكيماً عارفاً صوفياً محدثاً شاعراً أديباً له تآليف وتصانيف أشهرها الرد على نهج الحق . . وسماه بإبطال نهج الباطل . . وله شرحاً على مقاصد التفتازاني وتعليقاً على الاحياء للغزالي وآخر على الكشاف ، وعلى شرح المواقف (انظر مقدمة إحقاق الحق ، للسيد نور اللّٰه الحسيني ، المطبعة الإسلامية ، طهران ص ٧٤ ـ ٧٦) .

يقولون آمنا به كل من عند ربنا ﴾[1] فهؤلاء يتركون آيات التشبيه على ظواهرها مع نفي الكيفية والنقص عن ذاته وصفاته تعالى لا أنهم يقولون بالجسمية المشاركة للأجسام كما ذهب إليه المشبهة)[2] ثم يعقب الفضل على تشكيك الحلي في الاقتداء بأئمة الحنابلة فيقول : (فلم لا يجوز تقليد هؤلاء وأي فساد يلزم من هذا الطريق ؟ مع أن نص القرآن يوافقهم في توكيل العلم إلى اللّٰه تعالى ، وما ذكره من الطامات والترهات فليس من مذهب أهل الحق ، والرجل معتاد ـ أي الحلي ـ بالطامات)[3] .

وعلماء الإمامية المحدثون يؤكدون عقيدتهم في التنزيه واستحالة الجسمية بكل ملابساتها المادية على اللّٰه تعالى وينصون على أن جميع متكلمي الإمامية يتبرأون من الهشامين في مذهبهم بأن اللّٰه تعالى جسم وأن كل من (صور للّٰه وجهاً ويداً وعيناً أو أنه ينزل إلى السماء الدنيا أو أنه يظهر إلى أهل الجنة كالقمر أو نحو ذلك فإنه بمنزلة الكافر به جاهل بحقيقة الخالق المنزه عن النقص ، بل كل ما ميزناه بأوهامنا في أدق معانيه فهو مخلوق مصنوع مثلنا مردود إلينا)[4] .

وهكذا تتطابق آراء الإمامية فيما عدا المشبهة منهم مع آراء المعتزلة تطابقاً تاماً . وهذا أمر منطقي لأننا لا ننتظر في مسألة التنزيه خلافاً يذكر بين المعتزلة والإمامية ، بل لا ننتظر خلافاً يذكر أيضاً بينهم وبين معظم الفرق الإسلامية الأخرى لأن موضوع التنزيه بالصورة التي كان عليها عند المعتزلة وعند الإمامية نجده كذلك عند الأشاعرة والماتريدية فعندهم أيضاً أن اللّٰه ليس بجسم ولا صورة له ، وليس له حد ولا نهاية ولا مقدار ، وهو ليس عرضاً ولا يحل في مكان ولا يجري عليه الزمان إلى آخر كل ذلك[5] .

---

(١) سورة آل عمران ، الآية : ٧ .

(٢) المظفر ، دلائل الصدق ، جـ ١ ، ص ٢٣٦ .

(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٤) الشيخ محمد المظفر ، عقائد الإمامية ، ص ٧٠ ، وانظر أيضاً الزنجاني ـ عقائد الإمامية الاثنى عشرية ، جـ ٢ ، ص ١٢٣ ـ ١٢٤ ، وانظر عبد اللّٰه شبّر ـ حق اليقين في معرفة أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٨٣ ٨٥ .

(٥) انظر الأشعري ، اللمع ، ص ٨ ، الشهرستاني ، نهاية الإقدام ، ص ٣ ، البزدوي ، أصول الدين ، تحقيق د . هانز بيترلنس ، القاهرة (١٩٦٣ م) ، ص ٢٣ وما بعدها ، الإسفراييني ، التبصير في الدين ، مطبعة الأنوار بالقاهرة ، ط ١ ، (١٣٥٩ هـ) ، ص ٩٦ .

ثالثاً ـ نفي الرؤية :

يشكل نفي الرؤية عند المعتزلة الوجه الآخر لنفي الجسمية عن اللَّه تعالى . فاستحالة الجسمية على اللَّه تعالى تقتضي حتماً ـ فيما يرى المعتزلة ـ استحالة كونه مرئياً . لأن الرؤية حكم من أحكام الأجسام والأعراض فإذا انتفى عن اللَّه تعالى كونه جسماً أو عرضاً فلا بد أن ينتفي عنه أيضاً حكم الأجسام والأعراض ومن ذلك الرؤية . ولذلك يعتبر مبحث استحالة الرؤية تكملة لمبحث استحالة الجسمية .

والخلاف الحقيقي في هذه المسألة نجده بين المعتزلة وبين الأشاعرة .

أما المجسمة فإنهم لو كانوا يحيلون على اللَّه تعالى الجسمية لما ترددوا في إحالة الرؤية عليه وأن المعتزلة لو سلموا بأن اللَّه تعالى جسماً فإنهم لا ينازعون أيضاً في صحة الرؤية على اللَّه تعالى . ومن هنا رأى المعتزلة أن الكلام مع المجسمة حول الرؤية هو من قبيل الكلام اللغو الذي لا فائدة من ورائه يقول القاضي عبد الجبار : (ومما يجب نفيه عن اللَّه تعالى الرؤية ، وهذه مسألة خلاف بين الناس . وفي الحقيقة الخلاف في هذه المسألة إنما يتحقق بيننا وبين هؤلاء الأشعرية الذين لا يكيفون الرؤية فأما المجسمة فهم يسلمون أن اللَّه تعالى لو لم يكن جسماً لما صح أن يرى ونحن نسلم لهم أن اللَّه تعالى لو كان جسماً لصح أن يرى ، والكلام معهم في هذه المسألة لغو)[1] .

ويقرر صاحب المواقف أن عمدة الاستدلالات العقلية على صحة الرؤية عند الأشاعرة هو ما يعرف بمسلك الوجود وقد اعتمد عليه الشيخ الأشعري والقاضي الباقلاني في إثبات الرؤية ، وملخص هذا الاستدلال (أنا نرى الأعراض كالألوان والأضواء وغيرها وهذا ظاهر ، ونرى الجوهر لأنا نرى الطول والعرض . فقد ثبت أن صحة الرؤية مشتركة بين الجوهر والعرض وهذه الصحة لها علة لتحققها عند الوجود وانتفائها عند العدم . . . . وهذه العلة لا بد أن تكون مشتركة بين الجوهر والعرض وإلا لزم تعليل الأمر الواحد بالعلل المختلفة وهو غير جائز . ثم نقول هذه العلة المشتركة إما الوجود أو الحدوث إذ لا مشترك بين الجوهر والعرض سواهما ، لكن الحدوث لا يصلح علة لأنه عبارة عن الوجود مع اعتبار عدم سابق ، والعدم لا يصلح أن يكون جزء العلة ، وإذا سقط العدم عن درجة الاعتبار لم يبق إلا الوجود ، فإذاً هي

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٣ ، وانظر أيضاً ابن متّويه ، المحيط بالتكليف ، ص ٢٠٨ .

الوجود وأنه مشترك بينهما وبين الواجب لما تقدم . فعلة صحة الرؤية متحققة في حق اللّه تعالى ، فيتحقق صحة الرؤية وهو المطلوب)[1] .

ومن الواضح أن هذا الاستدلال يعتمد على اعتبار وجود الشيء هو العلة في صحة رؤيته بحيث يمكن القول بأن كل موجود يصح أن يرى وقد بحث الأشاعرة عن علة مشتركة بين الجواهر والأعراض يصححون بها الرؤية فلم يجدوا إلا الوجود . لأن الأمور المشتركة بين الجواهر والأعراض قد انحصرت في الوجود والحدوث . أي أن كلا منهما موجود وحادث . غير أنهم استبعدوا الحدوث كمصحح للرؤية لأن العدم يدخل جزءاً في معنى الحدوث ، إذ أن معنى الحدوث هو الوجود بعد عدم ولما كان من المقرر أن العدم لا يكون علة ولا جزء علة[2] فإن الحدوث بناءً على ذلك لا يصح أن يكون علة في وجود شيء ، وهكذا لم يبق إلا الوجود مصححاً للرؤية . ولما كان اللّه تعالى موجوداً فإنه بناءً على ما سبق يصح أن يكون مرئياً .

غير أن المعتزلة لا يسلمون بمذهب الأشاعرة الذي ذهبوا إليه ويستنكرون أن كون الشيء موجوداً مصححاً لكونه مرئياً ، فكثير من الموجودات تتصف بالوجود ومع ذلك لا ترى كالإرادة والكراهة فكيف يقال إن الشيء إذا كان موجوداً صح أن يرى[3] .

والحقيقة أن مثل هذا الاعتراض قد واجهه الأشاعرة بصورة أكثر تفصيلاً من التي وجدناها عند القاضي عبد الجبار . فقد قال صاحب المواقف : (واعلم أن هذا يوجب أن يصح رؤية كل موجود كالأصوات والروائح والملموسات والطعوم ، والشيخ يلتزمه ويقول : لا يلزم من صحة الرؤية تحقق الرؤية له وإنما لا نرى لجريان العادة من اللّه بذلك ، ولا يمتنع أن تخلق فينا رؤيتها والخصم يشدد عليه النكير . وما هو إلا استبعاد والحقائق لا تؤخذ من العادات)[4] .

وبناءً على هذه النظرية في التفرقة بين صحة الشيء ووقوعه تصبح الإرادة

---

(١) عضد الدين الإيجي ، المواقف في علم الكلام ، عالم الكتب ، بيروت ، بدون تاريخ ، ص ٣٠٢ .

(٢) انظر د . أحمد الطيب ، مبحث العلة والمعلول من كتاب المواقف للإيجي ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة (١٩٨٧ م) ، ص ١٦ ، ١٠٠ .

(٣) انظر القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٤ .

(٤) المواقف، ص ٣٠٢ - ٣٠٣ .

والكراهة التي اعترض بها المعتزلة مما تصح رؤيته بل إن الطعم والرائحة والصوت وما شابهها كلها أمور تصح أن ترى فيما يقول الأشاعرة . وكل ما هناك أن العادة التي طبع عليها الناس تحول دون رؤية ذلك . وعند الأشاعرة أنه لا يصح أن نحكم منطق العادات في المسائل العقلية .

وإذا كان المعتزلة قد رفضوا ما قرره الأشاعرة من أن مصحح الرؤية هو الوجود فقد قرروا أن مصحح الرؤية هو (التحيز في الجوهر والهيئة في الكون)[1] أي أن المعتزلة يربطون بين الرؤية وبين الجسمية ، فإذا استحالت الجسمية على اللّه تعالى استحال كونه مرئياً .

ـ أما الاستدلالات العقلية للمعتزلة فهي تنحصر في طريقين : دليل المقابلة ودليل الموانع . أما دليل المقابلة : فإنه يعلل الرؤية بضرورة وجود شرطين . أولهما : الحاسة الصحيحة وهذه وحدها لا تكفي لصحة الرؤية وإنما لا بد من شرط ثانٍ هو وجود المرئي في مقابلة الحاسة أو حلول المرئي في شيء يقابل الحاسة كالمرآة مثلاً ، وإذا وجد هذان الشرطان وجب اتصاف الرائي بصحة الرؤية . وهذا ما يؤكده القاضي عبد الجبار عن دلالة المقابلة بقوله : (وتحريرها هو أن الواحد منا راء بحاسة ، والرائي بالحاسة لا يرى الشيء إلا إذا كان مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، وقد ثبت أن اللّه تعالى لا يجوز أن يكون مقابلاً ، ولا حالاً في المقابل ، ولا في حكم المقابل)[2] . وإذا كان هذا الاستدلال يشترط في صحة الرؤية أن يكون الرائي يرى بحاسة وأن يكون المرئي مقابلاً أو حالاً في المقابل أو في حكم المقابل ، فالنتيجة اللازمة لهذا الاستدلال هي أن اللّه تعالى لا يصح أن يرى لأنه (لا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل)[3] وذلك لأن (المقابلة والحلول إنما تصح على الأجسام والأعراض واللّه تعالى ليس جسماً ولا عرضاً فلا يجوز أن يكون مقابلاً ولا حالاً في المقابل ولا في حكم المقابل)[4] .

والدليل الثاني : دليل الموانع ومؤداه : أنه لو جاز على اللّه تعالى أن يرى في أي

---

(١) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٧٤ .
(٢) القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٤٨ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٢٤٩ .

حال من الأحوال لجاز أن نراه الآن وبما أن رؤيته الآن غير ممكنة فهذا يدل على أن رؤيته أصلاً غير ممكنة .

وهذا الدليل يعتمد على أصول لا بد من ذكرها . من هذه الأصول : ما دام الواحد منا قادراً على الرؤية وما دام اللّه تعالى تصح رؤيته فاللازم لذلك أن تصح رؤيته الآن . ومنها أن الذي يمنع الرؤية موانع محددة حصرها المعتزلة في ستة موانع هي عبارة عن : القرب الشديد ، والبعد الشديد ، والحجاب ، واللطافة ، والرقة ، وكون المرئي في غير جهة الرائي ، ولا شيء من هذه الموانع يمكن أن يمنع من رؤية اللّه تعالى لأن هذه الموانع كلها تتعلق بالجسمية حتماً . وإذن فإذا كان اللّه تعالى مما تصح رؤيته وكانت موانع الرؤية لا تتعلق به فيجب إذن أن نراه الآن .

ومن هذه الأصول أيضاً أن امتناع رؤية اللّه تعالى الآن ليس بسبب وجود موانع الرؤية لأنها لا تتعلق به كما قلنا ، وإذن فسبب امتناع الرؤية ليس إلا أن هذه الرؤية للّه تعالى غير جائزة من أساسها . يقول القاضي عبد الجبار في صيغة هذا الدليل : (لو جاز أن يرى في حال من الأحوال لوجب أن نراه الآن ، ومعلوم أنا لا نراه الآن ، وتحرير هذه الدلالة هو أن الواحد منا حاصل على الصفة التي لو رأى المرئي لما رأى إلا لكونه عليها ، والقديم سبحانه وتعالى حاصل على الصفة التي لو رئي لما رئي إلا لكونه عليها ، والموانع المعقولة مرتفعة فيجب أن نراه الآن ، فمتى لم نره دل على استحالة كونه مرئياً)[١] ويقول في تفسير الموانع المعقولة : (فإن قيل : ولم قلتم أن الموانع المعقولة مرتفعة ؟ قلنا : لأن الموانع المعقولة من الرؤية ستة : الحجاب ، والرقة ، والكثافة ، والبصر المفرط ، وكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، ويكون محله ينقض هذه الأوصاف ، وشيء منها لا يجوز على اللّه تعالى بحال من الأحوال)[٢] .

ومما هو جدير بالاعتبار أن الرؤية عند المعتزلة ليست إلا ما ذكروه من وجود الحاسة الصحيحة ووجود المرئي أمام الحاسة وارتفاع الموانع ، فليست الرؤية شيئاً آخر وراء ذلك . وذلك في مقابل ما يقوله الأشاعرة من أن هذه الأمور المذكورة ليست إلا شروطاً للرؤية وأن الرؤية إدراك يخلقه اللّه تعالى مع هذه الأمور[٣] .

---

(١) شرح الأصول ، ص ٢٥٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .
(٣) انظر الباقلاني ، التمهيد ، ص ٢٧٨ .

ـ وقد استدل المعتزلة على نفي الرؤية إضافة إلى الدلائل العقلية بدليل السمع ، وهم يرون أن مسألة الرؤية يجوز أن يستدل عليها بالعقل وبالسمع معاً لأنها ليست من الأصول الاعتقادية التي يتوقف عليها العلم بصحة السمع ، أي ليست من الأصول التي يجب أن يتفرد العقل بإثباتها كالتوحيد مثلاً فإنه لا يصح أن يثبت إلا من طريق العقل . فلو ثبت من طريق السمع ، والحال أن صحة السمع متوقفة عليه لوقعنا في الدور الممتنع . ولمّا كان التوحيد لا يتوقف على العلم بصحة الرؤية أو باستحالتها عليه تعالى فإن من هنا صح أن يستدل عليها بالسمع إلى جوار العقل . فالعلم باللّه تعالى يمكن أن يحدث دون أن نفكر في أنه هل يرى أو لا يرى وهذا ما يقرره القاضي عبد الجبار بقوله : (ويمكن أن نستدل على هذه المسألة بالعقل والسمع جميعاً لأن صحة السمع لا تقف عليها وكل مسألة لا تقف عليها صحة السمع فالاستدلال عليها بالسمع ممكن . يبين ذلك أن أحدنا يمكنه أن يعلم أن للعالم صانعاً حكيماً وإن لم يخطر بباله أنه هل يرى أم لا ؟ ولهذا لم نكفر من خالفنا في هذه المسألة لما كان الجهل بأنه تعالى لا يرى لا يقتضي جهلاً بذاته ولا بشيء من صفاته ولهذا جوزنا في قوله تعالى : ﴿ **رب أرني أنظر إليك** ﴾[1] أن يكون سؤال موسى عليه السلام سؤالاً لنفسه)[2] .

ويستدل المعتزلة على نفي الرؤية بقوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير** ﴾[3] . ومعنى هذه الآية فيما يرى المعتزلة أن اللّه تعالى قد ذكر في معرض التمدح بصفاته أنه لا تدركه الأبصار فيكون عكس هذا الوصف (وهو الإدراك بالبصر) نقصاً تمدح اللّه تعالى بتركه . وهذا دليل على أنه تعالى يتنزه عن إدراكه بالبصر غير أن الاستدلال بالآية لا يتم للمعتزلة إلا إذا أثبتوا أن الإدراك بالبصر لفظ مرادف للرؤية ، حتى يستلزم نفي الإدراك بالبصر في الآية نفي الرؤية مطلقاً . ومن هنا ذهب المعتزلة إلى أن الإدراك حين يقترن بالبصر فإن معناه لا يحتمل إلا معنى الرؤية ، أما إذا أطلق الإدراك فإنه يتعدد ويحتمل معاني كثيرة فقد يراد به البلوغ مثل : أدرك الغلام والنضج والاستواء مثل : أدركت الثمرة ، يقول القاضي عبد الجبار : (ووجه الدلالة في الآية هو ما قد ثبت من أن الإدراك إذا ما قرن بالبصر لا يحتمل إلا

---

(١) سورة الأعراف ، الآية : ١٤٣ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٣٣ .

(٣) سورة الأنعام ، الآية : ١٠٣

الرؤية ، وثبت أنه تعالى نفى عن نفسه إدراك البصر . ونجد في ذلك تمدحاً راجعاً إلى ذاته وما كان من نفيه تمدحاً راجعاً إلى ذاته كان إثباته نقصاً ، والنقائص غير جائزة على اللّٰه تعالى في حال من الأحوال)[1] ويقول أيضاً : (وبعد فإن الإدراك إذا أطلق يحتمل معاني كثيرة فقد يذكر ويراد به البلوغ ، يقال : أدرك الغلام أي بلغ الحلم ، وقد يذكر ويراد به النضج والإيناع ، يقال : أدرك الثمر إذا أينع ، فأما إذا قيد بالبصر فلا يحتمل إلا الرؤية على ما ذكرناه ، وصار الحال فيه كالحال في السكون فإنه إذا قرن بالنفس لا يحتمل إلا العلم ، وإن احتمل بإطلاقه شيئاً آخر)[2] .

ويقف المعتزلة من الآيات الدالة على إثبات الرؤية موقف المؤول إذ إنهم يرون أن الآية التي استدلوا بها على نفي الرؤية ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ آية محكمة ، أما الآيات الأخرى التي قد يفهم منها إثبات الرؤية وهي التي استدل بها الأشاعرة على مذهبهم في جواز الرؤية آيات يجب تأويلها بما يتسق مع مدلول قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ ومنها قوله تعالى :

١ ـ ﴿ **وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾[3] ففي هذه الآية دلالة على أن الوجوه تنظر إليه يوم القيامة اعتماداً على أن النظر في الآية بمعنى الرؤية ، وموقف المعتزلة من هذه الآية يتلخص في التفرقة بين النظر وبين الرؤية ، فالنظر قد يكون بمعنى التفكر وقد يكون بمعنى الانتظار للرحمة ، ولا يكون بمعنى الرؤية إلا إذا كان مقروناً بالبصر . ومعنى ناظرة هنا في الآية ـ فيما يرى المعتزلة ـ هو الانتظار وليس الرؤية البصرية . وهكذا يرى المعتزلة أن هذه الآية محتملة وبالتالي لا يصح أن يحتج بها على الآية السابقة التي لا تحتمل التأويل في نظرهم . يقول القاضي عبد الجبار : (فإن قال : فقد قال تعالى : ﴿ **وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ ففي هذا إثبات الرؤية . قيل له : لم يقل ناظرة بالبصر وقد يكون الناظر ناظراً على وجوه بأن يكون مفكراً ومنتظراً للرحمة وطالباً للرؤية فهو محتمل إذاً ، ولا يترك به ما لا يحتمل ، وتأويله : منتظرة لرحمة اللّٰه وناظرة إلى ثوابه ونعيمه في الجنة)[4] .

---

(١) شرح الأصول ، ص ٢٣٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٣٤ ، وأيضاً ابن متّويه ، المحيط بالتكليف ، ص ٢١٢ .
(٣) سورة القيامة ، الآية : ٢٣ .
(٤) مختصر أصول الدين ، جـ ١ ، المصدر السابق ، ص ١٩٠ ـ ١٩١ .

٢ ـ ومن هذه الآيات قوله تعالى : ﴿ كلا أنهم عن ربهم يومئذٍ لمحجوبون ﴾[١] مما يدل على أن غير الكفار ليسوا بمحجوبين عنه تعالى ويؤول المعتزلة هذه الآية بأن المراد في الآية أنهم محجوبون عن رحمته وذلك هروباً من أن جواز رؤيته تعالى تستوجب كونه جسماً في مكان وهو أمر واضح الاستحالة[٢] .

٣ ـ ومن الآيات أيضاً قوله تعالى : ﴿ رب أرني أنظر إليك ﴾[٣] ففي هذه الآية يدل سؤال موسى عليه السلام لرؤيته تعالى على أن هذه الرؤية جائزة وأنها لو لم تكن كذلك لما طلبها . ويرى المعتزلة في هذه الآية (أن قوله تعالى ﴿ لن تراني ﴾ يدل على المنع من ذلك والمراد بهذا طلب الجواب بالمنع من الرؤية من جهة اللّٰه لكي يعرف أصحابه أن ذلك مستحيل عليه تعالى لأنهم لم يقنعوا بقوله)[٤] .

ومن الأدلة السمعية التي استدل بها الأشاعرة على جواز الرؤية قوله ﷺ مبشراً أصحابه : «إنكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر»[٥] .

وبرغم أن هذا الحديث حديث صحيح رواه البخاري وأبو داود والترمذي فإن المعتزلة قد وقفوا منه مواقف عديدة لم يتورعوا فيها عن الطعن في هذا الحديث بالكذب والتزوير وهذا أمر في غاية الغرابة لأن المعتزلة هنا يطعنون بالكذب في حديث صحيح وارد في الكتب الصحيحة لا على أساس علمي مما هو مبين في قواعد علوم الحديث وإنما لأنه يصدم اتجاهاً من اتجاهاتهم المذهبية وقد كان للقاضي عبد الجبار في الإجابة عن هذا الحديث إجابات ثلاث (أحدها : هو أن هذا الخبر يتضمن الجبر والتشبيه ، لأنا لا نرى القمر إلا مدوراً عالياً منوراً ، ومعلوم أنه لا يجوز أن يرى القديم تعالى على هذا الحد فيجب أن نقطع على أنه كذب على النبي ﷺ ، وأنه لم يقله ، وإن قاله فإنه قاله

---

(١) سورة المطففين ، الآية : ١٥ .
(٢) انظر مختصر أصول الدين ، المصدر السابق ، ص ١٩١ .
(٣) سورة الأعراف ، الآية : ١٤٣ .
(٤) مختصر أصول الدين ، جـ ١ ، ص ١٩١ .
(٥) أخرجه البخاري في صحيحه بلفظ مختلف ـ انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ص ٨٢ ـ جـ ٦ ، وأخرجه الترمذي ، وقال : هذا حديث حسن غريب ، انظر تحفة الأحوذي ، جـ ٧ ، ص ٢٧٠ باب الجنة ، وأخرجه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، جـ ٤ ، ص ٢٣٣ .

حكاية عن قوم كما ذكرنا)[1] والإجابة الثانية : هي الطعن في راوي الحديث وهو قيس بن أبي حزم واتهامه بأنه كان يرى رأي الخوارج (وأنه خولط في عقله آخر عمره والكتبة يكتبون عنه على عادتهم في حال عدم التمييز ولا ندري أن هذا الخبر رواه وهو صحيح العقل أو مختلط العقل)[2] .

وأما الإجابة الثالثة : فهي على فرض صحة هذا الحديث فإنه ليس إلا خبراً من أخبار الآحاد وخبر الآحاد لا يوجب العلم فلا ترد به استحالة الرؤية التي ثبت العلم القطعي بها عن الآية المحكمة كما يرى القاضي عبد الجبار[3] .

الإمامية :

إن كتاب التوحيد للشيخ الصدوق وهو أقدم ما بأيدينا من نصوص الإمامية في العقيدة . يورد أربع وعشرين رواية[4] ، عن الأئمة تدور كلها حول استحالة الرؤية على اللّٰه تعالى وحول استنكار أئمة آل البيت لمن يسألهم عن جواز الرؤية ، وإن إنكارهم ينبني على استحالة الإحاطة باللّٰه تعالى ولما تستلزمه الرؤية من الإدراك الحسي ومن المشابهة بالحوادث ومن معاني التجسيم وكلها مستحيلة على اللّٰه تعالى . وهذا ما يرويه الصدوق عن أحمد بن إسحاق ، قال : (كتبت إلى أبي الحسن الثالث عليه السلام أسأله عن الرؤية وما فيه الناس فكتب عليه السلام : لا يجوز الرؤية ما لم يكن بين الرائي والمرئي هواء ينفذه البصر فإذا انقطع الهواء وعدم الضياء بين الرائي والمرئي لم تصح الرؤية وكان في ذلك الاشتباه لأن الرائي متى ساوى المرئي في السبب الموجب بينهما في الرؤية وجب الاشتباه وكان في ذلك التشبيه لأن الأسباب لا بد من اتصالها بالمسببات)[5] .

كما ينقل الصدوق عن بعض الرواة أنه قال لعلي أبي الحسن الرضا : (إنا روينا أن اللّٰه عز وجل قسم الرؤية والكلام بين اثنين . فقسم لموسى عليه السلام الكلام

---

(١) شرح الأصول ، ص ٢٦٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٩ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) انظر التوحيد ، ص ١٠٧ - ١٢٢ .
(٥) التوحيد ، ص ١٠٩ ، وانظر أيضاً الشافي في شرح أصول الكافي ، المظفر ، جـ ١ ، ص ١١٢ - ١١٣ .

ولمحمد ﷺ الرؤية . فقال أبو الحسن عليه السلام : فمن المبلغ عن اللّه عز وجل إلى الثقلين الجن والإنس ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**﴾[1] ﴿ **ولا يحيطون به علماً** ﴾[2] ﴿ **ليس كمثله شيء** ﴾[3] أليس محمداً ﷺ ؟ قال : بلى . قال : فكيف يجيء رجل إلى الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند اللّه ، وأنه يدعوهم إلى اللّه بأمر اللّه ويقول : ﴿ **لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار** ﴾ ﴿ **ولا يحيطون به علماً** ﴾ و﴿**ليس كمثله شيء**﴾ ثم يقول : أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً ، وهو على صورة البشر ! أما تستحيون[4] ويفهم من هذه الرواية أن الإمامية ينكرون رؤية النبي ﷺ لربه رؤية بصرية في ليلة الإسراء والمعراج، وتدل على ذلك رواية أخرى رواها الصدوق عن يعقوب بن إسحاق (قال : كتبت إلى أبي محمد عليه السلام أسأله كيف يعبد العبد ربه وهو لا يراه ؟ فوقّع عليه السلام يا أبا يوسف جلّ سيدي ومولاي والمنعم عليّ وعلى أبائي أن يرى . قال ، وسألته : هل رأى رسول اللّه ﷺ ربه ؟ فوقّع عليه السلام أن اللّه تبارك وتعالى أرى رسوله بقلبه من نور عظمته ما أحب[5] . وإذا كانت الرؤية معلومة الاستحالة فكيف جاز أن يسألها موسى عليه السلام ؟ هنا يجيب الشيخ الصدوق بذات الإجابات التي وجدناها عند المعتزلة وذلك (أن موسى عليه السلام علم أن اللّه عز وجل لا يجوز عليه الرؤية وإنما سأل اللّه عز وجل أن يريه ينظر إليه عن قومه حين ألحوا عليه في ذلك فسأل موسى ربه ذلك من غير أن يستأذنه فقال : رب أرني أنظر إليك . قال : لن تراني ولكن أنظر إلى الجبل فإن استقر مكانه في حال تزلزله فسوف تراني ، ومعناه أنك لا تراني أبداً لأن الجبل لا يكون ساكناً متحركاً في حال أبداً وهذا مثل قوله عز وجل : ﴿ **ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط** ﴾[6] ومعناه أنهم لا يدخلون الجنة أبداً كما لا يلج الجمل في سمِّ الخياط أبداً)[7] .

---

(١) سورة الأنعام ، الآية : ١٠٣ .
(٢) سورة طه ، الآية : ١١٠ .
(٣) سورة الشورى ، الآية : ١١ .
(٤) التوحيد ، ص ١١١ ، وانظر أيضاً الشافي في شرح أصول الكافي ، المظفر ، ص ١٠٧ .
(٥) التوحيد، ص ١٠٨ .
(٦) سورة الأعراف ، الآية : ٤٠ .
(٧) التوحيد ـ ص ١١٩ .

وواضح أننا نجد اتفاقاً تاماً بين المعتزلة وبين الشيخ الصدوق في الاستدلال بهذه الآية على استحالة الرؤية . فالصدوق يرى أن استقرار الجبل في قوله تعالى : ﴿ **فإن استقر مكانه** ﴾ أنه استقرار في حال التحرك وليس استقراراً بعد التحرك كما هو عند الأشاعرة مثلاً ، ومعلوم أن الاستقرار حال الحركة مستحيل لأنه يقتضي كون الشيء متحركاً ساكناً في نفس الوقت ، وهو اجتماع للنقيضين . كما يرى الصدوق أيضاً أن توبة موسى عليه السلام بعد إفاقته في قوله تعالى : ﴿ **فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك** ﴾[1] أنها توبة من سؤال الرؤية . يقول : (ولم تكن هذه التوبة من ذنب لأن الأنبياء لا يذنبون ذنباً صغيراً ولا كبيراً ولم يكن الاستئذان قبل السؤال بواجب عليه ، لكنه كان أدباً يستعمله ويأخذ به نفسه متى أراد أن يسأله ، على أنه روى قوم أنه قد استأذن في ذلك فأذن له ليعلم قومه بذلك أن الرؤية لا تجوز على اللّه عز وجل)[2] . ويفسر الصدوق معنى الرؤية الواردة في الآيات وفي الأحاديث بأنها تفيد معنى العلم ويعلل ذلك بأن الدنيا دار تكثر فيها الشكوك والخطرات ، أما يوم القيامة فإنه ينكشف (للعباد من آيات اللّه وأموره في ثوابه وعقابه ما يزول به الشكوك ويعلم حقيقة قدرة اللّه عز وجل)[3] . ويستشهد الصدوق على ما ذهب إليه من أن الرؤية معناها العلم لقوله تعالى : ﴿ **ألم تر إلى ربك كيف مد الظل** ﴾[4] وقوله : ﴿ **ألم تر إلى الذي حاج إبراهيم في ربه** ﴾[5] وقوله تعالى : ﴿ **ألم تر إلى الذين خرجوا من ديارهم** ﴾[6] وقوله : ﴿**ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل**﴾[7] فكل هذه الآيات تدل على أن المقصود من الرؤية هنا رؤية القلب وليست رؤية العين .

أما عن الشيخ المفيد فإننا لا نجد عنده تفصيلاً في مسألة الرؤية والأخبار الواردة بشأنها ، ولا نجد أكثر من تقرير نفيها واستحالتها على اللّه تعالى وأن ذلك مذهب الإمامية كافة باستثناء هشام بن الحكم ، وأن المعتزلة يتفقون مع الإمامية في هذه

---

(١) سورة الأعراف ، الآية : ١٤٣ .
(٢) التوحيد ، ص ١١٩ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٢٠ .
(٤) سورة الفرقان ، الآية : ٤٥ .
(٥) سورة البقرة ، الآية : ٢٥٨ .
(٦) سورة البقرة ، الآية : ٢٤٣ .
(٧) سورة الفيل ، الآية : ١ .

المسألة ، يقول المفيد : (أنه لا يصح رؤية الباري سبحانه بالأبصار وبذلك شهد العقل ونطق القرآن وتواتر الخبر عن أئمة الهدى من آل محمد ﷺ وعليه جمهور أهل الإمامة وعامة متكلميهم إلّا من شذ منهم لشبهة عرضت له في تأويل الأخبار ، والمعتزلة بأسرها توافق أهل الإمامة في ذلك وجمهور المرجئة وكثير من الخوارج والزيدية وطوائف من أصحاب الحديث ويخالف فيه المشبهة وإخوانهم من أصحاب الصفات)[1] ويقول في موضع آخر : (فأما نفي الرؤية عن اللّٰه عز وجل بالأبصار فعليه إجماع الفقهاء والمتكلمين من العصابة كافة إلا ما حكى عن هشام من خلافة والحجج عليه مأثورة عن الصادقين عليهما السلام)[2] .

ويأتي الشريف المرتضى فيعالج المسألة بتفصيل أكثر مما ذكره شيخه المفيد . فالآية الكريمة ﴿لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار﴾ هي أساس الاستدلال على نفي الرؤية عنده كما كانت عند غيره من الإمامية من قبل . ووجه الاستدلال أيضاً هو ما وجدناه عند المعتزلة من التمدح بنفي الإدراك ومن تفسير الإدراك بمعنى رؤية البصر ، ثم يناقش المرتضي اعتراضاً مؤداه أنه ليس في الآية تمدح بأنه لا يُرى لأن استحالة الرؤية ليست أمراً خاصاً باللّٰه تعالى حتى يكون فيه تمدح ، وإنما يشاركه في استحالة الرؤية أشياء أخرى مثل المعدومات والإرادات والاعتقادات ، وليس في نفي الرؤية عن هذه الأشياء أي تمدح . ويجيب المرتضى عن هذا الاعتراض بأن اللّٰه تعالى إنما تمدح بمجموع أمرين . الأمر الأول : أنه لا يرى ، والأمر الثاني : أنه يرى . والأشياء المذكورة وإن كانت لا ترى فإنها أيضاً لا ترى ولا تدرك فليس في نفي الرؤية عنها مدح .

والأمر بخلاف ذلك بالنسبة للّٰه تعالى فإنه يترفع عن أن يراه أحد ، وهو في ذات الوقت يرى كل شيء . ولا شك أن هذا تمدح ، يقول المرتضى في بيان اعتراض المخالفين : (قال لهم مخالفوهم كيف يتمدح بأنه لا يرى وقد يشاركه في نفي الرؤية ما ليس بممدوح كالمعلومات والإرادات والاعتقادات ؟ فقالوا لهم : لم يتمدح تعالى بنفي الرؤية فقط وإنما تمدح بنفي الرؤية عنه وإثباتها له فتمدحه بمجموع الأمرين ، وليس يشاركه في هاتين الصفتين مشارك لأن الموجودات المحدثات على ضروب منها ما لا يَرى

---

(١) أوائل المقالات ـ ص ٥٩ ـ ٦٠ .

(٢) الفصول المختارة ، جـ ٢ ، ص ٢٨٦ .

ولا يُرى ، كالإرادات والاعتقادات ، ومنها ما يُرى ولا يَرى ، ومنها ما يَرى ويُرى كالإنسان وضروب الأحياء ، وليس فيها ما يَرى ولا يُرى فثبت المدحة للّه تعالى بمتضمن الآية)[1] . وهناك اعتراضات أخرى يذكرها المرتضى أيضاً ويجيب عليها تتعلق بالاستدلال بهذه الآية على نفي رؤيته تعالى وهو في كل ذلك لا يخرج ، بل هو يردد نفس الاعتراضات ونفس الإجابات التي نجدها عند القاضي عبد الجبار حين استدلاله على نفي الرؤية بهذه الآية[2] .

وكذلك نجد تأثر المرتضى بالقاضي عبد الجبار في موقفه من الآية التي استدل بها الأشاعرة على جواز رؤيته تعالى وهي قوله تعالى : ﴿ **وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ . فقد ذهب متابعاً الإمامية والمعتزلة إلى أن النظر لا يفيد الرؤية وهو يذكر أن أصحابه من الإمامية يقسمون النظر إلى أقسام كثيرة (منها تقليب الحدقة الصحيحة حيال المرئي طلباً لرؤيته ، ومنها النظر الذي هو الانتظار ، ومنها النظر الذي هو التعطف والرحمة ، ومنها النظر الذي هو الفكر والتأمل)[3] ثم يقول : (واحتجنا جميعاً إلى طلب تأويل للآية من غير جهة الرؤية وتأولها بعضهم على الانتظار للثواب . . . وسلم بعضهم أن النظر يكون الرؤية بالبصر وحمل الآية على رؤية أهل الجنة لنعم اللّه تعالى عليهم)[4]
وهكذا يرى المرتضى أن النظر في هذه الآية محتمل لأوجه عدة فقد يكون بمعنى الرؤية وقد يكون بمعنى الانتظار أو الفكر . . . إلخ . وإذا كان النص محتملاً لأكثر من معنى فلا يصح التمسك به دليلاً على الرؤية البصرية للّه تعالى .

وخلاصة القول أننا لا نجد جديداً عند المرتضى في مسألة الرؤية يتميز به عما قاله القاضي عبد الجبار في هذا الموضوع ، اللهم إلا الاختصار والإيجاز .

ويدور كلام الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) في الرؤية حول نفس الأفكار التي طرحها القاضي عبد الجبار . فالرؤية البصرية مستحيلة ، ودليله العقلي على ذلك دليل المقابلة ودليل الموانع . ودليله السمعي أيضاً قوله تعالى : ﴿ **لا تدركه الأبصار** ﴾ ووجه الاستدلال في الآية أيضاً تمدح اللّه سبحانه وتعالى بنفي الإدراك عنه وهو لا يَرى أيضاً

---

(١) أمالي المرتضى ، جـ ١ ، ص ٢٢ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٢٢ ـ ٢٤ ، وانظر أيضاً شرح الأصول الخمسة ص ٢٣٦ وما بعدها .
(٣) أمالي المرتضى ، جـ ١ ، ص ٣٦ .
(٤) أمالي المرتضى ، جـ ١ ، ص ٣٦ .

في قوله تعالى : ﴿ **وجوه يومئذٍ ناضرة إلى ربها ناظرة** ﴾ تعارضاً مع الآية السابقة (لأن النظر المذكور في الآية معناه الانتظار فكأنه قال لثواب ربها منتظرة ومثله قوله : ﴿ **وإني مرسلة إليهم بهدية فناظرة بم يرجع المرسلون** ﴾[1] أي منتظرة . . . . ولو سلم أن النظر بمعنى الرؤية لجاز أن يكون معناه إلى ثواب ربها رائية . وثواب اللّٰه تصح رؤيته ، ويحتمل أن يكون إلى في الآية واحد الآلاء[2] .

ولا يخرج نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) أيضاً عن اتجاه المعتزلة والإمامية في مسألة الرؤية . فالرؤية عنده ممتنعة واستدلال المثبتين للرؤية بقوله تعالى : ﴿ **إلى ربها ناظرة** ﴾ استدلال غير صحيح ـ فيما يرى الطوسي ـ لأن الآية محتملة وتقبل التأويل فناظرة تأول بمعنى منتظرة أو تأول بمعنى النعمة . والجديد الذي يمكن أن نعثر عليه في كلام الطوسي هو ما تأثر فيه بمنهج الفلاسفة في نفي الرؤية ، ذلك أن المعتزلة والإمامية قد نفوا الرؤية عن اللّٰه تعالى انطلاقاً من استحالة الجسمية عليه . أما نفي الرؤية عند الطوسي فهو يرجع إلى وجوب الوجود ، لأن وجوب الوجود يقتضي تجرده تعالى ويلزم من تجرده نفي الجهة والحيز فيلزم أن تنتفي الرؤية عنه بالضرورة[3] .

أما ابن المطهر الحلي فقد تناول موضوع الرؤية بشيء من التفصيل . وقد حصر شرائط الرؤية في ثمانية مثل المعتزلة وقال بوجوب الرؤية عند حصول شروطها ، أي أن الرؤية عنده متوقفة على حصول الشروط وهو في ذلك يرد على الأشاعرة الذين قالوا بأن الرؤية هي أمر آخر وراء حصول الشروط وهو الإدراك ويقرر الحلي أيضاً أن الرؤية تمتنع إذا فقد شرط من شرائطها وذلك ليرد على الأشاعرة الذين يجوزون الإدراك ليس فقط مع فقد بعض الشروط وإنما أيضاً مع فقد جميع الشروط فقد جوزوا (في الأعمى إذا كان في المشرق أن يشاهد ويبصر النملة السوداء الصغيرة على الصخرة السوداء في طرف المغرب في الليل المظلم وبينهما وبين المشرق والمغرب من البعد ، وبينهما جميع حجب جميع الجبال والحيطان)[4] .

كذلك ينقض الحلي قاعدة الأشاعرة في أن الوجود هو العلة التامة في الرؤية وإن

---

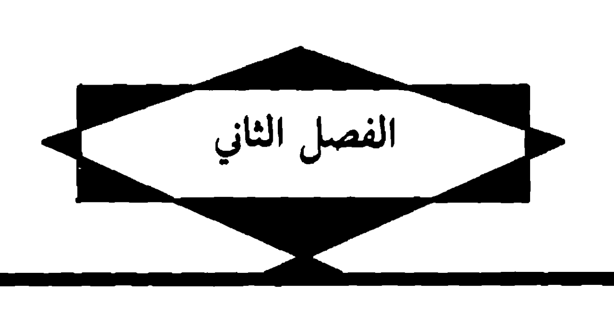
(١) سورة النمل ، الآية : ٣٥ .
(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، الطوسي ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .
(٣) انظر تجريد الاعتقاد بشرح الحلي ، ص ٢٣٠ .
(٤) الحلي ، نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٤٢ .

كان في نقضه لها يكتفي بوصفها بأنها مكابرة للضروريات ولا يفصل القول فيها مثلما فعل القاضي عبد الجبار من قبل . ثم يختتم أبحاثه في الرؤية بتقرير استحالتها انطلاقاً من أن (ما ليس بجسم ولا حال في جسم ولا في جهة ولا مكان ولا حيز ولا يكون مقابلاً ولا في حكم المقابل فإنه لا يمكن رؤيته ، ومن كابر في ذلك فقد أنكر الحكم الضروري وكان في ارتكاب هذه المقابلة سوفسطائياً)[1] .

والدليل السمعي عنده هو نفس الدليل الذي اعتمد عليه المعتزلة والإمامية من قبله .

---

(١) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٤٧ .



الفصل الثاني

العدل

المبحث الأول : الحسن والقبح .

المبحث الثاني : أفعال العباد .

المبحث الثالث : أفعال اللّٰه .

مقدمة :

العدل هو الأصل الثاني من أصول المعتزلة والإمامية على السواء . وكما كان التوحيد أصلاً مشتركاً وتسمية مشتركة للأصل الأول بينهما كان العدل كذلك تسمية مشتركة للأصل الثاني بينهما .

فالمعتزلة يسمون أنفسهم بالعدلية وكذلك الإمامية يسمون أنفسهم بالعدلية أيضاً . وكل منهما يحاول بهذه التسمية أن يتميز عن (الجبرية) ذلك الوصف الذي كثيراً ما كان يحلو للمعتزلة والإمامية أن يصفوا به الأشاعرة .

وبرغم اشتراك المعتزلة والإمامية في أصل العدل فإنه لا ينبغي أن نتوقع اتفاقاً حول التفصيلات والمسائل الفرعية المتعلقة بهذا الأصل . وكتّاب الإمامية يزعمون أن فرقتهم أسبق الفرق الإسلامية السياسية والعقائدية ظهوراً ، وأن لها موقفاً وسطاً في أصل العدل تتميز به عن موقف كل من المعتزلة والأشاعرة[١] .

وقبل أن نتطرق إلى مسائل الوفاق بين الإمامية والمعتزلة لأصل العدل يلزمنا أن نتطرق إلى تحديد معنى العدل وتحديد المباحث التي تندرج تحت هذا الأصل .

معنى العدل :

العدل عند المعتزلة مصدر لفعل عدل يعدل ، وهو قد يوصف به الفعل كما يوصف به الفاعل . فإذا وصف به الفاعل كان المراد به المبالغة في أن هذا الفاعل بلغ الذروة من العدل . أما إذا وصف به الفعل فإن المعتزلة يقدمون تعريفات متعددة حول العدل . فأما أبو علي فإنه يعرف العدل بأنه (كل فعل حسن)[٢] . غير أن القاضي عبد الجبار لا يرتضي هذا التعريف لأنه يلزم عليه أن يكون فعل الأكل والشرب والقيام

---

(١) انظر هاشم معروف ، الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، ص ١٨٣ .

(٢) المغنى ، التعديل والتجوير ، جـ ٦ ، ص ٤٩ .

والقعود عدلاً ، وليس كذلك . يقول القاضي معقباً على تعريف شيخه (لا يصح أن يقال أن العدل هو كل فعل حسن على ما ذكره شيخنا أبو علي رحمه الله في عرض كلامه ، لأن ذلك يوجب القول بأن قيام الإنسان وقعوده ، وأكله وشربه ، عدل وحكمة)[١] .

وإذا كان القاضي عبد الجبار لا يرتضي هذا التعريف فقد ارتضى تعريفاً آخر ذهب فيه إلى أن العدل هو (كل فعل حسن يفعله الفاعل لينفع به الغير أو ليضره)[٢] . ومعنى هذا التعريف أن العدل فعل يتعلق بالغير على وجه المنفعة أو المضرة . وهذا في مقابلة ما يفعله الشخص في نفسه من أفعال يستفيد بها كالأكل والشرب وغيرهما ، فإن مثل هذا الفعل لا يسمى عدلاً ، يقول القاضي عبد الجبار : (وأما ما يفعله الفاعل منا بنفسه لمنفعة ، أو دفع مضرة ، فإنه لا يوصف بذلك . فلهذا لا يقال في أكل زيد وشربه ، وفيما يفعله من واجب وندب بأنه عدل . ومتى نفع غيره أو أضر به على وجه يحسن ، قيل : أنه عدل عليه ، وأن ما فعله عدل)[٣] والحكمة تعني العدل أيضاً في نظر المعتزلة لأن وصف الفعل بأنه حكمة لا يخرج عندهم عن وصفه بمعنى العدل .

غير أن ششديو شارح الأصول الخمسة لا يرتضي التعريف السابق الذي ذكره القاضي لمعنى العدل ويرى أنه تعريف غير مانع لأن خلق العالم ينطبق عليه هذا المعنى أيضاً ، أي ينطبق عليه أنه فعل حسن يستضر به الغير أو ينتفع به، ويلزم من ذلك أن يكون خلق العالم عدلاً ، مع أن المعتزلة متفقون على أنه تفضل وليس عدلاً لذلك يرفض هذا التعريف ويقول بتعريف ثالث وهو : (توفير حق الغير واستيفاء الحق منه) ثم يعلق ششديو على تعريف القاضي عبد الجبار بقوله : (إلا أن هذا يوجب أن يكون خلق العالم عدلاً من الله تعالى ليتضمن هذا المعنى وليس كذلك ، بل خلق العالم من الله تعالى تفضل ، فالصحيح الحد الأول)[٤] .

ولكن ماذا يعني وصف الله تعالى بأنه عدل حكيم ؟

---

(١) المغني ، جـ ٦ ، ص ٤٩ ـ ٥٠ .
(٢) شرح الأصول ، ص ١٣٢ ، وأيضاً المغني جـ ٦ ، ص ٤٨ .
(٣) المغني ، جـ ٦ ، ص ٤٨ .
(٤) شرح الأصول ، ص ١٣٢ ، وانظر أيضاً عماد خفاجي ، المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢١٨ .

يرى المعتزلة أن وصف اللّٰه تعالى بأنه عدل حكيم أنه (لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه ، وأن أفعاله كلها حسنة)[1] . وهذا الذي يذكره القاضي عبد الجبار يكاد يكون محل اتفاق بين المعتزلة جميعاً[2] . والعدل بهذا المعنى يشتمل على مسائل يسميها المعتزلة بعلوم العدل وهي :

- أن يعلم أن أفعال اللّٰه تعالى كلها حسنة .
- وأنه لا يفعل القبيح .
- ولا يخل بما هو واجب عليه .
- وأنه لا يكذب في خبره .
- ولا يجور في حكمه .
- ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم .
- ولا يظهر المعجزة على أيدي الكذابين .
- ولا يكلف العباد ما لا يطيقون وما لا يعلمون . . .
- وأنه إذا كلف المكلَّف وأتى بما كلِّف على الوجه الذي كُلِّف فإنه يثيبه لا محالة .
- وأنه إذا آلم وأسقم فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلاً بواجب[3] .

وهكذا يتوقف الكلام في العدل على مسائل عدة تأتي في مقدمتها مسألة الحسن والقبح في الأفعال ، ومسألة أفعال العباد الاختيارية بما تشتمل عليه من أبحاث الاستطاعة والتوليد . . إلخ ذلك . ثم تأتي بعد ذلك مسائل تتعلق بأفعال اللّٰه تعالى كالصلاح والأصلح واللطف والآلام والعوض . ونقتصر في هذا الفصل على دراسة أهم المسائل التي تتعلق بمعنى العدل دراسة مقارنة بين المعتزلة والإمامية الاثنى عشرية .

---

(١) شرح الأصول ، ص ٣٠١ ، وأيضاً ابن متويه ، المحيط بالتكليف ، ص ٢١ .
(٢) انظر في ذلك فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، ص ٣٤٨ .
(٣) شرح الأصول ، ص ١٢٣ .



الحسن والقبح

إن قضية الحسن والقبح فيما يرى المعتزلة قضية أولى بالنسبة للكلام في العدل فلا تتم معرفة أن الله تعالى عدل حكيم إلا بناءً على معرفة أن الله تعالى لا يفعل الظلم ولا يفعل القبيح ، أي أن تكون أفعاله كلها حسنة . وهكذا يكون مبحث الحسن والقبح هو المدخل الطبيعي لقضية العدل عند المعتزلة .

والحسن والقبح من الأوصاف التي يوصف بها الفعل ، أو هي أحكام يحكم بها على الأفعال فيقال : هذا الفعل حسن أو هذا الفعل القبيح ، ومن أجل ذلك يبدأ المتكلمون ببيان حقيقة الفعل قبل الحديث عن الحسن والقبح باعتبارهما وصفين طارئين على الفعل . وقد نبه القاضي عبد الجبار على أهمية كل ذلك في بداية كلامه عن التعديل والتجوير فقال : (اعلم أن المقصد بهذا الباب أن نبين أنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ولا بد من أن يفعل الواجب ولا يتعبد بما يتعبد به إلا على وجه يحسن ، وبيان ذلك لا يتم إلا بعد بيان حقيقة الفعل وأحكام الأفعال .

وحقيقة القبيح والحسن وما ينقسم إليه الحسن من كونه مباحاً ونـدباً وواجباً مضيقاً وواجباً مخيراً فيه ، وبيان ما لأجله يستحق الفعل هذه الأحكام ، لأن ما يجب تنزيهه عنه وإضافته إليه لا ينكشف إلا بعد بيان هذه الأصول)[1] .

حقيقة الفعل :

أما حقيقة الفعل عند المعتزلة فهو (ما يحدث من القادر ، فكل ما يحدث من جهة القادر يقال هو فعله ، وهذا معقول في الشاهد لأنا نجد الكتابة تحدث من الكاتب فيقال أنها فعله ولا يقال في الأشخاص أنها فعل الكاتب لما لم تحدث من جهته)[2] وإذن فالفعل هو ما يحدث من الفاعل القادر على هذا الفعل ، ويستدل المعتزلة على هذا

---

(١) المغني ، جـ ٦ ، ص ٣ .
(٢) مختصر أصول الدين ، ص ٢٠٣ ، وأيضاً المغني ، جـ ٦ ، التعديل والتجوير ، ص ٥ .

المعنى بالمشاهدة ـ كما يتضح من النص السابق ـ فإن الكتابة لما كانت تحدث من الكاتب كانت فعلاً له ، غير أن ارتباط معنى الفعل بقدرة الفاعل عليه كان نقطة ضعف في التعريف تنبه إليها تلاميذ القاضي عبد الجبار وردوا التعريف من أجلها ، وذلك لأن هذا التعريف لا يشتمل على الأفعال المتولدة ، مع أن المعتزلة يعتبرون المتولدات أفعالاً مخنوفه للعبد . وهنا يعترض ششديو على هذا التعريف فيقول : (فالفعل على ما ذكره (القاضي) في الكتاب هو ما يحصل من قادر من الحوادث وهذا يوهم أن الفاعل يجب أن يكون قادراً حال وقوع الفعل لا محالة وليس كذلك . فإن الرامي ربما يرمي ويموت قبل الإصابة)[1] ثم يقول ششديو بعد ذلك : (فالأولى أن يقال في حقيقة الفعل : هو ما وجد وكان الغير قادراً عليه ، فلا يتوجه عليه الاعتراض الذي وجهناه على الأول)[2] .

وما يقوله ششديو يردده أيضاً تلميذ آخر وهو ابن متويه بقوله : (اعلم أن الذي حدّ به الفعل في الكتاب من قوله ما حدث عن قادر ، في ظاهر اللفظ لا يستقيم فإن المتولد يقع وهو فعل الواحد منا وربما كان حال حدوثه حال خروجه عن كونه قادراً ، بل عن كونه حياً فلا يكون واقعاً عمن هو قادر . فالأولى في اللفظ أن نقول ما حدث وكان الغير قادراً عليه)[3] .

الأحكام التي يوصف بها الفعل :

يلجأ المعتزلة إلى تقسيمات عديدة لأنواع الفعل باعتبار الأحكـام التي يوصف بها ، ويستخدم المعتزلة منهج (السبر والتقسيم)[4] للوصول إلى تحديد هذه الأحكام . وقد قسموا الفعل إلى وجهين :

أولاً : فعل ليست له صفة زائدة على وجوده .

ثانياً : فعل له صفة زائدة على وجوده .

ومثال النوع الأول الفعل الذي يصدر من الساهي والنائم ، فهذا النوع من

---

(١) شرح الأصول ، ص ٣٢٤ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) المحيط بالتكليف ، ص ٢٣٠ .

(٤) هو (أن يستدل على الشيء بأن ينقسم في العقل إلى أقسام فتفسد الأقسام كلها إلا واحداً ، فيعلم أن ذلك القسم هو الصحيح) ص ٢٨٨ مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ـ إملاء الشيخ ابن فورك (٤٠٦ هـ) ، تحقيق دانيال جماريه دار المشرق ، بيروت (١٩٨٧ م) .

الأفعال لا يوصف بأنه حسن ولا قبيح ، لأن الحسن والقبح صفتان يوصف بهما الفعل بعد وجوده . وهذا النوع لا تلحقه الأحكام وأيضاً لا يقع في أفعال اللّه تعالى .

وأما النوع الثاني : وهو الذي له صفة زائدة على وجوده ، فهو الفعل الذي يقع من فاعل عالم به ، وهو ينقسم بدوره إلى قسمين :

ـ ما كان فاعله مضطراً ومقهوراً على فعله .
ـ ما كان فاعله مختاراً في فعله .

والنوع الأول : لا يوصف بحسن ولا بقبح ولا يقع في أفعال اللّه تعالى .

أما النوع الثاني : وهو الفعل الذي يقع من فاعل عالم ، وفاعله مختار في فعله ، فهذا هو الفعل الذي يمكن أن يوصف بالحسن أو بالقبح ، أي هو النوع الذي تعتوره الأحكام كما يقول المعتزلة ، وهو بدوره ينقسم إلى قسمين :

ـ ما ليس لفاعله أن يفعله وهو القبيح ، ويمثلون له بالظلم والكذب ، وهذا النوع لا يقع في أفعال اللّه تعالى ولا يختاره ، وإن كان جمهور المعتزلة يقولون بأن اللّه تعالى وإن كان قادراً على فعل القبيح كالظلم مثلاً إلا أنه لا يفعله ولا يختاره .

ـ ما لفاعله أن يفعله وهو الحسن ، وهو ينقسم إلى قسمين :

١ ـ ما ليس له صفة زائدة على حسنه وهو المباح ، ـ ويسمونه بالحسن المطلق ـ وهذا النوع من الفعل لا يوصف بمدح ولا ذم ، لأن لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله . وهو لا يقع في أفعال اللّه تعالى ، لأن أفعال اللّه تعالى كلها موصوفة بالمدح .

٢ ـ ما له صفة زائدة على حسنه ، وهذا النوع ينقسم إلى قسمين :

الأول : ما يستحق بفعله المدح ، ولا يستحق بعدم فعله الذم وهذا هو المندوب وهو على ضربين :

ـ ضرب يكون فيه فعل الفاعل قاصراً عليه لا يتعداه لغيره كالنوافل . وهو لا يقع في أفعاله تعالى لأنه سبحانه ـ كما يقول ابن متّويه ـ : (لا يحسن منه ما هو بمنزلة الحسن منا المختص بصفة زائدة على الحسن إلا على وجه يتعدى إلى الغير فأما فيما نعده معدَّ النوافل فمحال فيه تعالى)[1] .

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٢٤٤ .

وضرب يكون فيه فعل الفاعل متعدياً إلى الغير وذلـك مثل الإحسـان إلى الآخرين ويسمونه بالحسن التفضلي ، وهذا يصح ثبوته في أفعال اللّه تعالى .

الثاني : ما يستحق بفعله المدح ويستحق بتركه الذم وهو (الواجب) وهذا النوع لا يقع في أفعاله تعالى ابتداء ، وإنما يقع بعد حدوث ما يوجبه وذلك مثل : اللطف والثواب وتمكين المكلفين ، فإن كلَ هذه واجبـات على اللّه تعـالى ، ولكنها لم تكن واجبات إلا بعد تفضله بابتداء الخلق ، فابتداء الخلق تفضل من اللّه تعالى وهو من أقسام المندوب المتعلقة بالغير، والذي سماه المعتزلة إحساناً وتفضلاً، أي أن ابتداء الخلق ليس فعلاً واجباً على اللّه تعالى لكنه يترتب عليه فعل واجبات كالثواب واللطف والأصلح . . إلخ . وهكذا لا يقع الواجب في فعله تعالى ابتداءً وإنما يقع بعد حدوث سببه .

والواجبات فيما يرى المعتزلة قسمان : واجب مضيق فيه ، وواجب مخيّر فيه . فأما (ما كان من فعله على طريقة الوجوب المخير فيه ، فهو أنه تعالى إذا علم من حال نفسين أنهما يصلحان للبعثـة ، فهو في حكم المخيّر إن شاء بعث هذا وإن شاء بعث ذاك ، وكذلك فلو علم أن اللذة تقوم مقام الألم في الصلاح لكان في حكم المخيّر فيهما ، وإن كان إذا آلم فهو أدخل في النفع ، من حيث يستحق به عوض آخر . وما يتعين في فعله . هو كإعادة من يستحق الثواب أو العوض ، فإن غير تلك الأجزاء لا تقوم مقامها أصلاً ، بل يجب إعادتها بأعيانها)[1] .

ويقسم المعتزلة الواجبات قسمة أخرى إلى : (ما يتعدى وذلك نحو رد الوديعة وشكر النعمة من العقليات ، ومن الشرعيات كالزكاة وما شاكل ذلك ، وإلى ما لا يتعدى وذلك نحو النظر والمعرفة من العقليات ، وكالشرعيات من الصلاة والصيـام وغيرهما)[2] .

ويقسمون الواجبات أيضاً قسمة ثالثة إلى : عقلية وشرعية .

فالعقلية هي التي يعلم وجـوبها بـالعقل . والشرعيـة هي التي يعلم وجوبهـا

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٢٣٤ ، وانظر في أحكام الفعل (المغنى) ، جـ ٦ ، ص ٧ ـ ٨ ، أيضاً شرح الأصول ، ص ٣٢٦ وما بعدها ، وانظر أيضاً : د . عماد خفاجي ، المرجع السابق ، جـ ١ ، ص ٢٢٠ وما بعدها .

(٢) شرح الأصول ، ص ٣٢٧ .

بالشرع . وينتهي المعتزلة إلى أن الحسن أو القبح قد يستقل العقل بمعرفتهما وذلك كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، وقد لا يستقل العقل بإدراك حسن أو قبح بعض الأفعال مثل حسن الصلاة وقبح الزنا ، وهنا يأتي دور الشرع في مساعدة العقل في الكشف والدلالة على هذين الوصفين .

إلا أنه بالنسبة للإنسان فإن أفعاله الاختيارية توصف بالحسن على جهة الإباحة أو الندب أو الوجوب ، كما توصف بالقبح أيضاً على جهة الكراهة أو التحريم . أما أفعال الله تعالى فإنها لا توصف إلا بالحسن على جهة التفضل أو على الوجوب بضربيه المضيق فيه والمخيّر فيه ، ولا توصف بالقبح بأي حال من الأحوال .

والآن نتسائل عن الجهة أو المصدر الذي يجعل هذا الفعل حسناً أو هذا الفعل قبيحاً ؟ وبعبارة أخرى نتساءل عن أساس التحسين والتقبيح في الفعل ؟

وجه الحسن والقبح في الفعل :

لم يتفق المعتزلة على تحديد سبب الحسن والقبح بعلة واحدة ، بل كانت هذه النقطة مثار اختلاف كبير بين مدارس المعتزلة المختلفة ، غير أنهم جميعاً يتفقون على أن الفعل يحسن لسبب يوجب حسنه ، وأيضاً يقبح لسبب يوجب قبحه ، هذا السبب هو ما يمكن أن نسميه بوجه الحسن أو القبح في الفعل ، وهو بمثابة العلة التي توجب وصف الفعل بأحد هذين الوصفين ، وإذا ما ذهبنا نبحث طبيعة هذا الوجه المحسن أو المقبح فيما يرى المعتزلة فإننا سنجد بينهم اختلافات متعددة حول تحديد طبيعة هذا الوجه :

١ ـ فأما عند أبي القاسم البلخي فإن الفعل القبيح إنما يقبح لذاته ، والفعل الحسن يحسن لذاته أيضاً ، ومعنى ذلك أن ذات فعل من الأفعال تقتضي حسنه وذات فعل آخر من الأفعال تقتضي قبحه. وينسب (صاحب المواقف) هذا الرأى إلى قدماء المعتزلة فيقول : (ذهب الأوائل منهم إلى أن حسن الأفعال وقبحها لذواتها لا لصفات فيها تقتضيها)[1] .

والأمر ليس كذلك ـ فيما يرى القاضي عبد الجبار ـ لأن ذات الفعل لو كانت هي العلة في وصف الفعل بالحسن أو القبح لما وجدنا فعلاً واحداً يحسن مرة حين يقع على

---

(١) شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٩٤ .

جهة معينة ، ويقبح مرة حين يقع على جهة أخرى ، وذلك مثل دخول الدار فإنه يقبح حين يكون عن غير استئذان من أهله ، ويحسن إذا كان عن استئذان ، وهذا دليل على أن ذات الفعل ليست هي السبب في الاتصاف بالحسن أو بالقبح ، وبناءً عليه يكون قول البلخي في تفسير وجه الحسن والقبح قولاً فاسداً ، وهذا ما عبّر عنه القاضي بقوله : (فإن قيل : لم لا يقبح القبيح بصفته وعينه على ما يقوله شيخكم أبو القاسم البلخي ؟ قيل له : لأن الفعل الواحد يجوز أن يقع قبيحاً مرة بأن يقع على وجه مسبباً ، وأخرى بأن يقع على خلاف ذلك الوجه ، ألا ترى أن دخول الدار ـ مع أنه شيء واحد ـ لا يمتنع أن يقبح مرة بأن يكون لا عن إذن ، ويحسن أخرى بأن يكون عن إذن ، وكذلك فالسجدة الواحدة لا يمتنع أن تحسن بأن تكون سجدة للّه تعالى ، وتقبح بأن تكون سجدة للشيطان ففسد ما قال أبو القاسم)[1] .

٢ ـ الرأي الثاني في تحديد وجه الحسن والقبح هو رأي الجبائيين ، ويتلخص في أن الحسن يحسن لوجوه والقبيح يقبح لوجوه أيضاً ، وحجتهما في ذلك أن القبيح إذا كان يقبح لوجوه فكذلك الحسن يجب أن يحسن لوجوه أيضاً قياساً على القبيح ، ولو صح أن يحسن الفعل الحسن لا لوجه لصح ذلك أيضاً في القبيح . ومعلوم أن الفعل لا يتصف بالقبح إلا لوجه يقتضي ذلك فيه ، فكذلك الحسن يقاس عليه . والتفرقة بينهما في احتياج القبيح إلى وجه مقبح وعدم احتياج الحسن إلى وجه محسن تحكم لا معنى له . فأما أن يكون كل منهما يقبح أو يحسن لا لوجه ، واما أن يكون كل منهما يقبح أو يحسن لوجه . ويرى الجبائيان أنه لو صح كما يقول البعض أن الحسن إنما يحسن لانتفاء وصف القبح عنه ، لصح أيضاً أن يقال مثل ذلك في القبيح ، أي يقبح لانتفاء وصف الحسن عنه ، وهذا يؤدي إلى أن يتوقف فهم كل من الحسن والقبيح على الآخر . وهنا يقول القاضي : (اعلم أن أكثر كلام الشيخين رحمهما اللّه في كتبهما يدل على أن الحسن يحسن لوجوه يحصل عليها كما أن القبيح يقبح لذلك . . . . ويقولان لو صح أن يحسن الشيء لا لوجه يقتضي ذلك فيه لصح ذلك في القبيح أيضاً ، فإذا بطل ذلك فيه وجب القضاء بمثله في الحسن . . ولو جاز أن يقال في الحسن أنه يحسن لنفى وجوه القبح عنه ، لجاز أن يقال في القبيح أنه يقبح لنفي وجوه الحسن عنه ، وذلك يوجب بطلان حقيقتهما جميعاً . ولو صح ذلك فيهما لجاز مثله في سائر الحقائق . فيقال : إن حقيقة

---

(١) شرح الأصول ، ص ٣١٠ .

العالم نفي كونه جاهلاً ، وحقيقة الجاهل نفى كونه عالماً)[1] .

٣ ـ غير أن القاضي عبد الجبار ينقل عن أبي هاشم أنه ذكر في بعض المواضع (ما يدل على أن الحسن يحسن لوقوعه على وجه ولانتفاء وجوه القبح عنه)[2] . ومعنى كلام أبي هاشم أن الوصف بالحسن إنما يكون لوجه يقتضيه ، ولكن مع شرط انتفاء وجوه القبح عنه . وبذلك يكون السبب المقتضى لحسن الفعل هو عبارة عن اجتماع أمرين ، الأمر الأول : حصول وجه محسن ، والأمر الثاني : ـ وهو أمر عدمي ـ انتفاء ترتب أي وجه من وجوه القبح على هذا الفعل . على أن التأثير في وصف الفعل بالحسن إنما يرجع إلى الأمر الإيجابي في السبب وهو حصول الوجه المقتضى للحسن . أما الأمر السلبي ـ وهو انتفاء وجوه القبح عنه ـ فلا دخل له أبداً في التأثير في الفعل ، أي في وصف الفعل بالحسن ومثلُه في ذلك مثلُ عدم المقدور قبل وجوده ، فإنه شرط في صحة وجوده من القادر ، لكن هذا الشرط لا تأثير له في الفعل ، وإنما التأثير لكون الفاعل قادراً فقط .

وواضح أن أبا هاشم قد اشترط في حسن الفعل نفى وجوه القبح ، لأن الفعل وإن كان حسناً فإنه حين يترتب عليه وجه من وجوه القبح يصبح قبيحاً ومن هنا يقرر أبو هاشم ـ وأبو علي ـ : (أن وجه الحسن والقبح إذا اجتمعا في الفعل فالقبح أولى به)[3] .

٤ ـ أما القاضي عبد الجبار فإنه يقرر أن الفعل لا يحسن لوجه يجعله حسناً ، وإنما يحسن بسبب كونه فعلاً ترتب عليه غرض أولاً ، وكونه خالياً من وجوه القبح ثانياً . وقد احترز بالوصف الأول ـ ترتب الغرض على الفعل ـ عن الأفعال العبثية ، والأفعال القليلة التي تصدر من الساهي والنائم والتي لا حكم لها من حيث الحسن أو القبح ، أما الوصف الثاني وهو الخلو من وجوه القبح فهذا هو ما يقصده القاضي عبد الجبار من معنى الحسن في الأفعال ، ومن هنا لا يرى القاضي للفعل وجهاً يؤثر في وصفه بالحسن ، بل الوصف بالحسن ليس شيئاً أكثر من كون الفعل هادفاً إلى غرض وخالياً من وجوه القبح . وبناءً على ذلك يقرر القاضي أنه يجب (أن يكون ماله يحسن ، هو وقوعه على وجه يخرج عن حكم المعدوم ، والموجود الذي لا يختص إلا بالوجود

(١) المغنى ، جـ ٦ ، ص ٧٠ .
(٢) المغنى ، جـ ٦ ، ص ٧١ .
(٣) المغنى ، جـ ٦ ، التعديل والتجوير ، ص ٧٠ .

المجرد[1] ، كنحو فعل الساهي ، وأن ينتقي عنه وجوه القبح ، لأنه متى حصل الصدق صدقاً وخلا عن وجوه القبح حسن ، ومتى تعلقت الإرادة بالحسن وانتفى عنها وجوه القبح حسنت ، ثم كذلك أبداً في سائر المحسنات)[2] .

وإذا كان سبب الحسن في الأفعال فيما يرى القاضي عبد الجبار هو انتفاء جهات القبح عن الفعل . فهل يعني ذلك أن يكون السبب الذي هو الانتفاء مؤثراً في وصف الفعل بالحسن ، وبالتالي يصبح سبب التأثير أمراً عدمياً ؟ الواضح من نصوص القاضي أنه لا يمنع أن يؤثر النفي تأثيراً ثبوتياً في الأشياء ، فيؤثر نفي القبح في ثبوت الحسن للفعل ، وهو في ذلك يقيس وجه الحسن في الأفعال الحسنة على وجه القبح في الأفعال القبيحة فإن الوجه المقتضى لوصفها بالقبح يشتمل على عناصر نفي ، فوجه الظلم مثلاً هو عبارة عن نفي النفع ونفي دفع الضرر . وبرغم هذه العناصر العدمية في معنى وجه القبح فإنه مؤثر في وصف الفعل بالقبح . فإذا صح أن يؤثر النفي في قبح الفعل ، فكذلك يصح أن يؤثر نفي وجوه القبح في وصف الفعل بالحسن . وفيما يرى القاضي عبد الجبار فإننا لو لم نقل بأن سبب الحسن هو نفي وجوه القبح لأدى ذلك لأن يكون الفعل قبيحاً برغم حصول وجه الحسن فيه ، يقول القاضي : (ولا يمتنع أن يكون للنفي تأثير في هذا الباب ، ألا ترى أن ما له يكون الظلم ظلماً نفي النفع ، ودفع الضرر والاستحقاق[3] ، وإن كان لثبوت بعض ذلك فيه يحسن ، فإذا جاز أن يكون للنفي تأثير في الصفة التي لها يقبح الفعل ، لم يمتنع أن يكون لنفي وجوه القبح تأثير فيما له يحسن إذا حصل له حال زائدة على وجوده[4] ، ومتى لم نقل ذلك فيه أدى إلى كون الفعل قبيحاً مع ثبوت وجه الحسن فيه ، وفي هذا من الفساد ما لا خفاء به)[5] .

إن هذا الرأي الذي ذهب إليه القاضي هو رأي أبي الحسين البصري في احتياج الفعل القبيح إلى وصف مقبح وعدم احتياج الفعل الحسن إلى وجه محسن ، فقد ذهب

---

(١) يقصد بذلك الأفعال التي ليس لها صفة زائدة على مجرد وجودها وهي الأفعال التي لا يترتب عليها غرض . انظر فيما سبق في أحكام الأفعال ، ص ٢٢٤ .
(٢) المغنى ، جـ ٦ ، ص ٧٢ .
(٣) أي نفي دفع الضرر ونفي الاستحقاق .
(٤) أي إذا ترتب على الفعل غرض (أي فعل لا عبث فيه) .
(٥) المغنى ، جـ ٦ ، ص ٧٢ .

أبو الحسين البصري (إلى إثبات صفة في القبيح مقتضية لقبحه دون الحسن ، إذ لا حاجة به إلى صفة محسنة له بل يكفيه لحسنه انتفاء الصفة المقبحة)[1] .

ويذكر ابن متّويه وهو بصدد بيان اختلاف أئمة المعتزلة حول احتياج الفعل إلى وجه محسن أو وجه مقبح ، إن الشيخ أبا عبد اللّه اختار في الفعل الحسن (انه لا وجه له لأجله يحسن وإنما يرجع به إلى ما حصل فيه غرض وزالت عنه وجوه القبح)[2] ثم يقول بعد ذلك : (وإليه كان يميل قاضي القضاة)[3] .

وخلاصة القول إنه بينما يذهب قدماء المعتزلة إلى أن الفعل حسن لذاته أو قبيح لذاته ، يذهب الجبائيان إلى أن الفعل يحسن لوصف محسن ويقبح لوصف مقبح ، ثم ينفرد أبو الحسين البصري بالتفرقة بين الفعل الحسن والفعل القبيح . فالفعل الحسن لا يحتاج إلى وجه أو إلى وصف أكثر من انتفاء وجوه القبح عنه ، بينما يحتاج الفعل القبيح إلى وصف يوجب قبحه . والقاضي عبد الجبار ـ في هذا الموضوع ـ يتابع مذهب أبي الحسين البصري .

ولكن كيف يعرف وجه الحسن أو وجه القبح عند القائلين بهما ؟

إن المعتزلة يذكرون أصولاً يعرف منها وجه الحسن كما يذكرون أصولاً أخرى يعرف منها وجه القبح . ويأتي الظلم في مقدمة الأصول التي يعرف بها وجه القبح في الفعل ثم تتوالى بعد ذلك أصول اخرى مثل : الجهل والعبث والمفسدة (فإنا لا نعلم في شيء من هذه الأفعال الوجوه التي ذكرناها إلا وقد علمنا معها القبح)[4] . غير أن هذه الأصول المقبحة منها ما يتسم بالوضوح والظهور لدرجة أن العقل يهتدي إلى معرفتها بدون بحث أو نظر ، وذلك مثل الأصول المقبحة التي ذكرناها ، ومنها ما لا يهتدي العقل إلى الحكم بقبحه إلا بعد تأمل ونظر ، وذلك مثل الكذب الذي يترتب عليه مصلحة من نفع ودفع ضرر فإنه يعتبر أيضاً قبيحاً لأن وجه القبح فيه هو كونه كذباً وليس حصول الضرر أو عدم حصوله[5] .

---

(١) شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٩٤ .
(٢) المحيط بالتكليف ، ص ٢٣٩ .
(٣) المصدر نفسه ـ نفس الصفحة .
(٤) ابن متّويه ، المحيط بالتكليف ، ص ٢٣٥ ، انظر أيضاً المغني ، جـ ٦ ، ص ٦٣ .
(٥) انظر المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٩٤ .

أما الأصول المحسنة فتأتي في مقدمتها الأصول الموجبة لحسن الفعل وهي دفع الضرر عن النفس ، وشكر النعمة ، ورد الوديعة .

ثم تأتي بعد ذلك أصول أخرى مثل الإحسان وإرشاد الضال والصدق ، ومثل نفع النفس وذم المستحق للذم[١] . وهذه الأصول المحسنة منها ما هو واضح وجلي يعرفه العقل بلا نظر أو تأمل ، وذلك مثل إدراك حسن الصدق الذي ترتبت عليه مصلحة . ومنها ما يحتاج معه العقل إلى فكر وتدبر مثل إدراك حسن الصدق الذي تترتب عليه مضرة[٢] .

وهكذا فإن (الجهة المحسنة أو المقبحة قد تدرك بالضرورة من غير تأمل وفكر كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، فإن كل عاقل يحكم بهما بلا وقف ، وقد تدرك بالنظر كحسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع)[٣] .

معنى كون الحسن والقبح عقلياً أو شرعياً :

ثم يقسم المعتزلة كلا من القبيح والحسن والواجب إلى قسمين : عقلي وشرعي ، فالقبيح العقلي هو الذي (يقبح لأمر يختص به لا لتعلقه بغيره ، وذلك نحو كون الظلم ظلماً ، والكذب كذباً ونحو إرادة القبيح والأمر بالقبيح والجهل وتكليف ما لا يطاق وكفر النعمة)[٤] . وأما الحسن العقلي فهو (ما يحسن لأمر يخصه نحو الإحسان والانتفاع الذي لا يؤدي إلى ضرر)[٥] .

وأما الأفعال التي تحسن أو تقبح بالشرع فهي الأفعال التي ينفرد الشرع بحسنها أو قبحها بغض النظر عن موافقة العقل للشرع في الحكم عليها أو مخالفته إياه . فقد يُحَسن الشرع فعلاً كان العقل يقبحه ، أو يقبح فعلاً كان العقل يبيحه ، ولا يقصد المعتزلة من استقلال الشرع بالحكم بالحسن أو القبح حدوث نوع من اصطدام العقل بالشرع ، وإنما يقصدون أن العقل قبل حكم الشرع بالحسن أو القبح لا يهتدي إلى

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٨٠ ، ٨١ ، ٣٠٨ ، ٦١١ ، والمغني ، جـ ١٤ ، ص ٤١ ، ١٦٤ ، وجـ ٦ ، التعديل والتجوير ، ص ٧٣ ، والمحيط ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

(٢) انظر المحيط بالتكليف ، ص ٢٤٠ .

(٣) شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٩٣ ، ٣٩٤ .

(٤) المغني ، جـ ٦ ، ص ٥٨ .

(٥) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

هذا الحكم ، ولكن بعد ورود الشرع فإن العقل يتفق مع الشرع في الحكم بالحسن أو بالقبح . وهذا ما نفهمه من نص القاضي عبد الجبار الذي يقول فيه : (وجملة ما يؤثر السمع في الكشف عن حال الأفعال إنه على أضرب : منه ما يجب بالسمع وكان مثله في العقل قبيحاً كنحو الصلاة وغيرها ، ومنه مرغب فيه كان مثله في العقل قبيحاً كنوافل الصلوات ، ومنه واجب كان في العقل مثله حسناً كالزكوات والكفارات ، ومنه قبيح كان مثله في العقل مباحاً كالزنا والأكل في أيام الصوم ، ومنه قبيح كان في العقل مثله مرغباً فيه كإطعام المساكين في أيام الصيام ، ومنه مباح كان مثله في العقل محظوراً كذبح البهائم)[1] .

ومعنى كون الفعل حسناً أو قبيحاً بالعقل أو الشرع أن الطريق الذي يعرف به حسن الأفعال أو قبحها هو العقل أو الشرع ، فكل من هذين الوصفين قد يعرف عن طريق العقل وقد يعرف عن طريق الشرع ، غير أن كلا من العقل والشرع لا يوجب قبح شيء ولا حسن شيء ، وذلك لأنه قد سبق أن المعتزلة يجعلون للحسن والقبح وجوهاً محسنة ومقبحة ، وليس من بينها الشرع أو العقل ، فدور الشرع أو العقل لا يتعدى دور الدليل الكاشف عن حال الفعل . ومن البين أن الدليل وإن كان يكشف عن حال الشيء الذي يدل عليه إلا أنه لا مدخل له في كون الشيء على هذا الحال ، فالشرع (لا يوجب قبح شيء ولا حسنه ، وإنما يكشف عن حال الفعل على طريق الدلالة كالعقل . . وإنما كان كذلك لأن الدلالة على الشيء على ما هو به ، لا أنه يصير كذلك بالدلالة ، وكذلك العلم يتعلق بالشيء على ما هو به لا أنه يصير كذلك بالعلم ، وكذلك الخبر الصادق . فالقول بأن العقل يقبح أو يحسن أو السمع لا يصح إلا أن يراد أنهما يدلان على ذلك من حال الحسن والقبيح)[2] . وإذا كان الأمر كذلك فمعنى هذا أن الشرع لا يحسن ولا يقبح ويترتب عليه أن لا يكون للّه تعالى مدخل في وجوب بعض الأفعال وتحسينها وتقبيحها . والقاضي عبد الجبار يورد هذا الاعتراض ويجيب عليه بأن : (الواجب إنما يجب لوقوعه على وجه . . وكذلك القبيح والحسن ، وإذا ثبت ذلك بالدليل لم يصح أن نقدح فيه بعبارة أطلقت توسعاً)[3] .

وإذن فالقول بأن اللّه تعالى أوجب كذا من الأفعال ليس المقصود منه أن اللّه

---

(١) المغني ، جـ ٦ ، التعديل والتجوير ، ص ٦٤ .

(٢) المغني ، جـ ٦ ، ص ٦٤ - ٦٥ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٥ .

تعالى هو الذي جعل الفعل واجباً ، بل المقصود هو (أنه أعلمنا وجوب الواجب ومكننا من معرفته بنصب الأدلة)[1] .

والقول بأن اللّه تعالى أوجب أو حسن أو قبح قول لا يراد منه حقيقة اللفظ ، وإنما هو عبارة أطلقت على سبيل التوسع . وإذا كان الدليل العقلي ـ فيما يرى المعتزلة ـ قد دل على أن حسن الأشياء وقبحها إنما يرجع إلى وجه موجود في الشيء لا يفارقه إلى أي معنى آخر خارج عن ذات الفعل ، فلا يصح أن نبطل هذا القول الذي دل عليه الدليل العقلي من أجل عبارة أطلقت توسعاً . كما يتضح لنا من هذه النصوص أن ما نردده ـ عادة ـ من القول بأن المعتزلة يقولون بالحسن والقبح العقليين قول تنقصه الدقة العلمية ، وأن المقصود الحقيقي من هذا التعبير هو أن العقل أو الشرع ـ يدلان على حسن الأشياء وقبحها ويكشف عنهما دون أن يكون لهما مدخل في اختصاص الأشياء بهذه الأوصاف ، ولعل هذا الوهم قد نشأ ـ فيما يقول بعض الباحثين ـ : (من كثرة نسبة الحسن والقبح عندهم إلى العقل ، فإن العقل ـ وكذا الشرع ـ وظيفتهما الإخبار عن خواص الأعمال على ما هي عليه دون إنشاء الإيجاب والتحريم ، بمنـزلة طبيب يصف خواص الأدوية وأنواع المرض ، فإنه لا أثر له إلا الكشف فقط)[2] .

الحسن والقبح لا يتعلقان بأحوال الفعل ولا بأحوال الفاعل :

وبناءً على ما قرره المعتزلة في الفقرة السابقة من أن حسن الأشياء وقبحها إنما تتعلق بوجوه خاصة بالأشياء ، فإن هذه الوجوه هي بمثابة العلة في وصف الفعل بالحسن أو القبح ، ويسوي المعتزلة بين الوجه الذي يوجب اتصاف الفعل بالحسن أو القبح وبين الحركة التي توجب في الجسم كونه متحركاً من حيث أن كلا منهما علة يتوقف عليها معلولها ، وعلى ذلك فإن الوجه إذا اقتضى في الفعل وصف القبح فإن هذا الفعل يكون قبيحاً مهما اختلف فاعله ، أي سواء كان الفاعل هو اللّه تعالى أو الإنسان ما دامت العلة الموجبة للقبح ـ هي وجه القبح ـ متحققة في الفعل (لأن العلل في إيجابها الحكم لا تختلف بحسب اختلاف العاملين، ألا ترى أن الحركة لما كانت علة في كون

---

(١) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٢) د . قنديل محمد قنديل ، أساس التحسين والتقبيح ، رسالة دكتوراه بكلية أصول الدين ، القاهرة ، (١٩٧٨ م) ، ص ١٦ .

الذات متحركاً لم تفترق الحال بين أن تكون من قبل اللّه تعالى وبين أن تكون من قبل غير اللّه تعالى)[1] . وعلى ذلك يرفض المعتزلة رفضاً قاطعاً أن يتأثر وصف الفعل بالحسن أو القبح بأي اعتبار آخر لا يرجع إلى الوجه الذي هو العلة في الوصف .

من هذه الاعتبارات ما يراه الأشاعرة من أن وصف الفعل بالحسن أو القبح يتوقف على الفاعل ويختلف باختلافه ، فالفعل الذي يقبح من الإنسان ـ مثلاً ـ إذا فعله اللّه تعالى يكون فعلاً حسناً ، لأن وصف الفاعل بالقدم أو بالحدوث يؤثر في اختلاف وصف الفعل بالحسن أو القبح . ومن هذه الاعتبارات ما ذهب إليه الأشاعرة أيضاً من أن الفعل يحسن بالأمر من اللّه تعالى ويقبح بالنهي عنه كما هو معروف عن قاعدتهم في أن الحسن والقبح شرعيان ، فالحسن ما أمر به الشرع والقبيح ما نهى عنه (فلا حسن ولا قبح للأفعال قبل ورود الشرع ولو عكس الشارع القضية فحسن ما قبحه وقبح ما حسنه لم يكن ممتنعاً ، وانقلب الأمر فصار القبيح حسناً والحسن قبيحاً)[2] وليس من شأننا في هذا البحث بيان مذهب الأشاعرة وتقييم ردودهم على المعتزلة إلا بالقدر المتعلق ببيان مذهب المعتزلة في هذا الموضوع . وقد أنكر المعتزلة على الأشاعرة مذهبهم هذا جملة وتفصيلاً وقالوا : لو كان الفعل يقبح للنهي عنه أو يحسن للأمر به (لوجب إذا نهى اللّه تعالى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً ، ومتى أمر بالظلم والكذب أن يكون حسناً لأن العلة فيهما واحدة والمعلوم خلافه)[3] .

وفيما نرى فإن هذا الاستدلال استدلال ضعيف لأنه لا يبطل مذهب الأشاعرة وإنما يعود إلى أصل النقطة المختلف فيها . فاحتجاج المعتزلة في هذا الدليل ينبني على رفض انقلاب العدل قبيحاً ، وانقلاب الكذب حسناً وهذا الذي يرفضه المعتزلة يقبله الأشاعرة ويرونه أمراً معلوماً أيضاً .

ويستدل المعتزلة أيضاً بأنه لو كان الأمر والنهي سببين في حسن الأشياء وقبحها (لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب ، لأن العلم بالقبح يتفرع على العلم بوجه القبح إما على جملة أو تفصيل ، (أي ضرورة أو

---

(١) شرح الأصول ، ص ٣١١ ، ٣١٢ .
(٢) شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٩٣ .
(٣) شرح الأصول ، ص ٣١١ .

استدلالاً) ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم وأن لم يعرفوا النهي والناهي)[1] وأيضاً لو كان الأمر كذلك (لوجب إذا أمر أحدنا بالظلم والكذب أن يكون حسناً وإذا نهى عن العدل والإنصاف أن يكون قبيحاً وأن لا يفترق الحال بين أن يكون من قبلنا وبين أن يكون من قبل اللّه تعالى)[2] .

وهذا الدليل أيضاً ينبني على مغالطة من قبل المعتزلة تتلخص في التسوية بين الأمر الإلّهي والأمر الإنساني . والأشاعرة لا يقولون بذلك وإنما يعلقون حسن الأشياء وقبحها بالأمر الإلّهي فقط .

ويطول بنا المقام لو استقصينا كل الأدلة التي عرضها القاضي عبد الجبار في موسوعته الكلامية رداً على الأشاعرة . غير أننا نستخلص من هذه الردود ما يلي :

أولاً : إن الفعل إنما يحسن ويقبح ـ فيما يرى المعتزلة ـ لوجه يوجب الحسن أو القبح في الفعل ، وأن هذا الوجه هو العلة الوحيدة في وصف الفعل بالحسن أو القبح ، وأن كلا من الشرع والعقل ليس له دور في اتصاف الفعل ، بل دورهما منحصر في الكشف عن الوجه المحسن أو المقبح .

ثانياً : إن اللّه تعالى لا يفعل القبيح ، أي لا يمكن أن يكون القبيح فعلاً له ، وهذا الحكم لا يختلف فيه المعتزلة عن الأشاعرة . فالقول بأن اللّه تعالى لا يفعل القبيح محل اتفاق بين المعتزلة وغيرهم ، وإنما الاختلاف في هذه المسألة يرجع إلى أن الأشاعرة يرون أن الفعل ما دام قد وقع من اللّه تعالى فهو حسن ، وأن المعتزلة يرون أن اللّه تعالى يترك القبائح فلا يختارها ولا يفعلها . وإنما يختار الحسن من الأفعال ويفعله .

ثالثاً : العدل عند المعتزلة هو : (أن اللّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يختار إلا الحكمة والصواب)[3] .

وإذا كان المعتزلة يتفقون على استحالة أن يفعل اللّه القبيح فإنهم يختلفون في قدرة اللّه تعالى على فعل القبيح ، فهل يصح أن يوصف اللّه تعالى بالقدرة على فعل قبيح ؟ هنا نجد جمهور المعتزلة يجيب بالإيجاب وحجتهم في ذلك هو أن اللّه تعالى لما

---

(١) شرح الأصول ، ص ٣١١ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) مختصر أصول الدين ، جـ ١ من رسائل العدل والتوحيد ، ص ٢٠٢ ، وانظر أيضاً شرح الأصول ، ص ٣٠٢ .

كان قادراً (على أن يخلق فينا العلم الضروري فيجب أن يكون قادراً على أن يخلق بدله الجهل ، لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده إذا كان له ضد والجهل قبيح)[1] .

أما النظام وأبو علي الأسواري والجاحظ من المعتزلة فإنهم ذهبوا إلى أن اللّه تعالى لا يوصف بالقدرة على الفعل القبيح[2] .

وبقي أن نقول إن المعتزلة وقد نفوا القبيح عن أفعال اللّه تعالى فإنهم قد استدلوا على دعواهم هذه (أن اللّه جلّ ذكره عالم بقبح كل قبيح وعالم أنه لا حاجة به إلى فعل القبائح بل هو غني عنها ومن هذه صفته لا يختار القبيح)[3] .

وقد بنى المعتزلة استدلالهم هذا على قضايا ثلاث :

القضية الأولى : إنه تعالى عالم بالقبائح . الثانية : أنه مستغن عنها . الثالثة : كل من كان كذلك فإنه لا يختار القبيح .

أما القضية الأولى فقد استدلوا عليها : بأنه تعالى عالم لذاته (ومن حق العالم لذاته أن يعلم كل معلوم وإنما يعلم أحدنا شيئاً دون شيء لأنه يعلم بعلم محدث يحدث ، فحسب ما يحدث فيه يعلم)[4] .

وأما القضية الثانية فدليلهم عليها : (أن المحتاج إنما يحتاج إلى أن ينال ما يشتهيه ويلتذ به . . . وهذا من صفة الأجسام ، فيجب أن تستحيل عليه الشهوة فإذا استحالت استحالت اللذة ، فإذا استحالت استحالت المنفعة ، فإذا استحالت استحالت الحاجة ، وكل حي ليس بمحتاج فيجب كونه غنياً)[5] .

أما القضية الثالثة وهي أنه لا يفعل القبيح فلأن : (القبيح قبحه يدعو إلى أن لا

---

(١) شرح الأصول ، ص ٣١٣ ، ٣١٤ .
(٢) انظر شرح الأصول ، ص ٣١٣ ، وانظر أيضاً الأشعري ، المقالات ، ص ٥٥ . حيث يقول : (وقال النظام وأصحابه وعلي الأسواري والجاحظ وغيرهم : لا يوصف اللّه سبحانه بالقدرة على الظلم والكذب وعلى ترك الأصلح من الأفعال إلى ما ليس بأصلح) .
(٣) مختصر أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٢٠٥ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٥) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

يفعل ، فإنما يفعله بقبحه لحاجة تتحقق أو تبعد ، فإنا علمنا أنه تعالى ليس كذلك فيجب أن لا يختاره)[١] .

الشيعة الإمامية :

إذا ما رجعنا إلى الشيخ الصدوق فإننا نجده يطرح فكرة العدل في أحد كتبه بصورة مبسطة يشير فيها إلى أن اللّه سبحانه وتعالى (أمرنا بالعدل وعاملنا بما هو فوقه وهو التفضل وذلك قوله عز وجل : **﴿من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها ومن جاء بالسيئة فلا يجزى إلا مثلها﴾**[٢] ، والعدل هو أن يثيب بالحسنة الحسنة ويعاقب على السيئة بالسيئة)[٣] وهنا نجد الشيخ الصدوق يعرف العدل بمفهوم بسيط يعني المكافأة بالمثل ومن جنس العمل ، فمكافأة الحسنة بالحسنة والسيئة بالسيئة هي معنى العدل ، وإذا كان اللّه تعالى قد أمرنا بالعدل فإنه يعامل عباده بما هو فوق العدل وهو التفضل ، وذلك لأنه يجازي على الحسنة بعشر أمثالها . غير أننا نجد للشيخ الصدوق رؤية أخرى لمفهوم العدل في كتابه (التوحيد) يرى فيها أن العدل ليس هو ما تميل إليه الطباع أو ما يستحسنه العقل ، وأن الجور أو الظلم ليس هو ما تنفر عنه الطباع أو تستقبحه العقول ، وبناءً على هذا التعريف تكون أفعال اللّه تعالى كلها عدلاً ، سواء ما كان منها ظاهره العدل أو كان ظاهره غير ذلك مثل إيلام الأطفال مثلاً وخلق الأعمى والأخرس والأصم، فإن هذه الأفعال لا يصح أن نصفها بالظلم لمجرد أن العقل لم يهتد إلى وجه الحكمة فيها . ويرى الشيخ الصدوق أن الوجه في تعرف العدل في هذه الأفعال هو الدليل الذي دل على أن اللّه تعالى موصوف بالحكمة وأنه لا يفعل إلا الصواب ، فما دام قد ثبتت له الحكمة فكل ما يفعله يقوم على هذا المعنى أيضاً (إذ ليس في العقول قصرها على نوع من الفعل دون نوع ولا خصوصها في جنس دون جنس)[٤] ولا يصح فيما يرى الشيخ أيضاً أن ينهض جهل العقول بالحكمة دليلاً على أن الفعل غير حسن ، بل الدليل الذي يدل على حكمة الفاعل يدل أيضاً على الحكمة في فعله ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٠٦ ، وانظر أيضاً شرح الأصول ، ص ٣٠٢ .
(٢) سورة الأنعام ، الآية : ١٦٠ .
(٣) الشيخ الصدوق ، رسالة الاعتقادات ، ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ب/٢٣٩٣٤ ، ص ٩٥ .
(٤) التوحيد ، ص ٣٩٦ .

ويضرب الشيخ الصدوق مثلاً لذلك بأب ثبتت حكمته بالدليل وعدله بالبرهان (يقطع جارحة من جوارح ولده أو يكوي عضواً من أعضائه ولم نعرف السبب في ذلك . . . لم يجز لجهلنا بوجه المصلحة فيه أن ننقض ما قد أثبته البرهان الصادق في الجملة من حسن نظره له ولإرادته الخير به ، فكذلك أفعال اللّه العالِم بالعواقب والابتداء تبارك وتعالى لما أوجب الدليل في الجملة أنها لا تكون إلا حكمة ولا تقع إلا صواباً لم يجز لجهلنا بعلل كل منها على التفصيل أن نقف فيما عرفناه من جملة أحكامها)[1] ولا نرى هنا شبهاً قوياً بين مفهوم العدل عند الصدوق ومفهومه عند المعتزلة ، ذلك أن العدل عند المعتزلة كما سبق قائم على فكرة الحسن والقبح فيها ، بينما العدل قائم في فكرة الشيخ الصدوق على أنه فعل للّه تعالى العالم بعواقب الأمور وابتدائها حتى لو خفي وجه الحكمة والصواب في هذه الأفعال عند العقل . فليس للحسن ولا للقبح العقليين عند الشيخ الصدوق مدخل في تقسيم الأفعال إلى أفعال حسنة وأفعال قبيحة ، وأن اللّه تعالى يفعل الحسن منها ويترك القبيح ولا يختاره كما عرفناه عند المعتزلة من قبل . وبناءً على ذلك نستطيع أن نقرر أن قدماء الشيعة الإمامية لم يعالجوا مفهوم العدل من منظور المعتزلة ، وأن الصدوق على وجه الخصوص ربما كان الأقرب إلى الصواب أنه كان متأثراً بالشيخ الأشعري في القول بأن : (أفعال اللّه تعالى كلها عدل وحكمة وحق وصواب وحسن وليس فيها شيء منه قبيحاً ولا منه سفهاً وجوراً وظلماً)[2] . ويقرر ابن تيمية أن قدماء الشيعة لم يعرفوا القول في الحسن والقبح وما شاكله من مسائل العدل ، وأن المتأخرين منهم إنما تأثروا بالمعتزلة في هذه المسألة يقول : (إن المعتزلة هم أصل هذا القول وأن شيوخ الرافضة كالمفيد والموسوي والطوسي والكراجكي وغيرهم إنما أخذوا ذلك من المعتزلة ، وإلا فالشيعة القدماء لا يوجد في كلامهم شيء من هذا)[3] .

ولعل الشيخ المفيد هو أول من تأثر بالمعتزلة في مسألة العدل ، فعنده ـ كما عند المعتزلة ـ أن معنى العدل بالنسبة للّه تعالى هو أنه تعالى تفضل على عباده بالإحسان وأمرهم بالطاعة ونهاهم عن المعصية وأنه سبحانه وتعالى لا يكلف أحداً إلا بما في وسعه وطاقته وأنه لا يفعل القبيح ولا يعذب أحداً إلا على ذنب ، ولا يشارك عباده في أفعالهم (وعلى هذا القول جمهور الإمامية وبه توارت الآثار عن آل محمد ﷺ ، وإليه يذهب

(١) التوحيد ، ص ٣٩٦ .
(٢) مجرد مقالات الأشعري ، لابن فورك ، ص ١٤٠ .
(٣) منهاج السنة ، جـ ١ ، ص ٣١ .

المعتزلة بأسرها إلا ضراراً منها وأتباعه)[1] ويتساءل الشيخ المفيد في موضع آخر فيقول : ما حد العدل الحكيم ؟ ثم يجيب بأن (العدل الحكيم هو الذي لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب)[2] .

ولا حاجة بنا إلى القول بأن ما يقوله الشيخ المفيد في تفسير معنى العدل هو نفس ما قرره القاضي عبد الجبار من أن معنى وصفه تعالى بأنه عدل حكيم (أنه لا يفعل القبيح ولا يختاره ولا يخل بما هو واجب عليه وأن أفعاله كلها حسنة)[3] .

وينبغي أن نقرر هنا أن الشيخ المفيد وإن كان قد تأثر في تصور معنى العدل بمذهب المعتزلة إلا أن هذا التأثر لم يكن إلا في نطاق ضيق يتعلق بمفهوم العدل دون المسائل والأصول التي بنى عليها المعتزلة نظريتهم في العدل وخصوصاً قضية الحسن والقبح . فكتب المفيد تكاد تخلو من الكلام المفصل في مثل هذه القضايا من مسائل العدل .

ويتابع المفيد المعتزلة أيضاً في القول بأن اللّه تعالى قادر على فعل القبيح ، ويرى أن هذا القول هو مذهب الإمامية كلهم والمعتزلة سوى النظام . كما يقرر أن القول بقدرة اللّه على فعل القبيح هو مذهب المجبرة والزيدية أيضاً[4] .

ويخطو الشريف المرتضى خطوة أوسع من شيخه المفيد في مفهوم العدل فيقرر أن اللّه تعالى هو (العدل الذي لا يجور والحكيم الذي لا يظلم ولا يظلم وأنه لا يكلف عباده ما لا يطيقون ولا يأمرهم بما لا يستطيعون . . فلا يكلف نفساً إلا وسعها . . ولا يؤاخذ أحداً بذنب غيره ولا يعذبه على ما ليس من فعله . . المنزه عن القبائح والمبرأ عن الفواحش . كل فعله حسن وكل صنعه جيد وكل تدبيره حكمه)[5] . ونلاحظ أن المرتضى يترسم خطوات المعتزلة في تفسير معنى العدل وتحليله إلى نفس العناصر التي وجدناها عند المعتزلة من قبل وهي : عدم الظلم ، وعدم التكليف بما لا يطاق، وكون أفعاله تعالى كلها حسنة وتدابيره حكمة ، وعدم فعل القبائح . بل إنا

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٦٠ ، ٦١ ، ط (١٩٨٣ م) .
(٢) النكت الاعتقادية ، مؤسسة أهل البيت ، بيروت، ص ٢٧ .
(٣) شرح الأصول ، ص ٣٠١ ، وانظر أيضاً ص ٢١٩ من هذا البحث .
(٤) انظر أوائل المقالات ، ص ٥٩ .
(٥) رسائل الشريف المرتضى ، ص ٦٥ - ٦٦ .

نجده يتأثر بالمعتزلة في الاستدلال على أن اللّه تعالى لا يفعل القبيح حيث يقول : (ولا يجوز أن يفعل القبيح لعلمه بقبحه ولأنه غني عنه)[١] .

ويبدو أن الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) أول من تأثر بمذهب المعتزلة تأثراً كاملاً ، سواء فيما يتعلق بمفهوم العدل أو في طريق الاستدلال عليه فعنده أن العدل هو (تنزيه اللّه تعالى من فعل القبيح والإخلال بالواجب)[٢] .

وقد بدأ الطوسي كما بدأ القاضي عبد الجبار ببيان حقيقة الفعل أولاً فقسمه إلى :

- فعل ليس له صفة زائدة على حدوثه مثل كلام الساهي والنائم .
- وفعل له صفة زائدة على حدوثه ، وهو ينقسم بدوره إلى قسمين : إما أن يكون حسناً وإما أن يكون قبيحاً .

والحسن على قسمين :

- حسن ليس له صفة زائدة على حسنه وهو المباح .
- وحسن له صفة زائدة على حسنه وهو على ضربين :

الأول : هو الواجب بأقسامه الثلاثة : المضيق ، والمخيّر فيه ، وفروض الكفايات إذا قام بها البعض سقطت عن الباقين .

والثاني : هو المندوب وهو أيضاً على ضربين :

ما يكون نفعه واصلاً إلى الغير وهو الإنعام والإحسان .

وما لا يكون نفعه متعدياً إلى الغير وهو المندوب فقط[٣] .

ويتابع الشيخ الطوسي المعتزلة أيضاً في تقسيمهم الحسن والقبح إلى عقلي وشرعي ، وهو يقول في ذلك : (والعلم بقبح القبائح ووجوب الواجبات يكون عقلياً وشرعياً ، فالعقليات كالعلم بقبح الظلم والكذب العاري من نفع أو ضرر والعبث وغير ذلك . والواجبات كالعلم بوجوب رد الوديعة والإنصاف وقضاء الدين والعلم بحسن الإحسان وغير ذلك ، وأما ما يعلم بالشرع فكل ما لا يمكن معرفته بالعقل كالعبادات الشرعية من الصلاة والزكاة والصوم والحج وغير ذلك ، وكقبح شرب الخمر

---

(١) جمل العلم والعمل ، ص ٣٢ .

(٢) الطوسي ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٨٤ .

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٨٥ ـ ٨٦ .

والزنا وغير ذلك ، فإنه لا مجال للعقل في العلم بذلك)[1] .

والدليل على الحسن والقبح العقليين فيما يرى الشيخ الطوسي هو : (أن كل عاقل مفطور العقل يعلم بقبح الظلم وقبح الجهل والكذب والعبث . فلولا أن طريق ذلك العقل لما وجب شمول العلم لجميع العقلاء ولكان يقف على من علم صحة السمع .

وفي علمنا باشتراك جميع العقلاء من موحد وملحد ومقر بالنبوات وجاحد لها في العلم بذلك دليل على أن طريق ذلك العقل)[2] . وهذا هو عين ما عبر عنه القاضي عبد الجبار فيما سبق من أن الفعل لو قبح بالشرع (لوجب فيمن لا يعرف النهي والناهي أن لا يعرف قبح الظلم والكذب . . . ومعلوم أن الملحدة يعرفون قبح الظلم وإن لم يعرفوا النهي والناهي)[3] .

ويرى الشيخ الطوسي كما يرى المفيد وجمهور المعتزلة بأن اللّه تعالى قادر على فعل القبيح لكنه لا يفعله ، واستدلاله على هذا القول لا يخرج عما قاله المعتزلة ، بل إنا نجده يردد كثيراً من الألفاظ التي جاءت في استدلال المعتزلة في قدرة اللّه تعالى على فعل القبيح ، يقول الطوسي : (فأما الذي يدل على أنه تعالى قادر على القبيح فهو ما ثبت من كونه خالقاً لكمال العقل ، والعلم بالمشاهدات ، ومن شأن القادر على الشيء أن يكون قادراً على جنس ضده ، فيجب أن يكون قادراً على ضد هذه العلوم من الجهل ، والجهل قبيح)[4] . أما استدلال الطوسي على أن اللّه تعالى لا يفعل القبيح - وإن كان قادراً عليه - فهو أيضاً نفس استدلال المعتزلة الذي أسلفناه من قبل ، فعنده كما عندهم أن الدليل على أن اللّه لا يفعل القبائح هو علمه بقبح القبيح ، وعلمه بأنه مستغن عنه (والعالم بقبح القبيح وبأنه غني عنه لا يجوز أن يختاره)[5] .

أما نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فإننا لا نجد لديه جديداً في هذه المسألة يضاف إلى ما قاله الإمامية والمعتزلة من قبله ، فهو يرى أن الحسن والقبح إنما يثبتان بالعقل . وإن العلم بالحسن والقبح العقليين إنما يكون بغير الشرع ، فالعلم بحسن

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٨٦ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٨٦ - ٨٧ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٣٠٩ .
(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٨٧ - ٨٨ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٨٨ .

الإحسان وقبح الظلم علم لا يتوقف على الشرع (فإن كل عاقل يجزم بحسن الإحسان ويمدح عليه ، ويقبح الإساءة والظلم ويذم عليهما وهذا حكم ضروري لا يقبل الشك وليس مستفاداً من الشرع)[١] . وعنده أيضاً أن اللّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب ، ودليله على ذلك هو نفس دليل الإمامية والمعتزلة من أنه سبحانه عالم بقبح القبيح ومستغن عنه أو كما يقول الطوسي (واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى)[٢] .

والحلي ـ شارح الطوسي ـ لا يخرج في هذه المسألة عن تراث الإمامية وتراث المعتزلة ، وإن كنا نجد لديه لوناً من التجديد في طرق الاستدلال حيث يصوغها في شكل أقيسة منطقية ، وهو يرى أن من الأفعال ما يعرف حسنه وقبحه بضرورة العقل كعلمنا بحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار ، ومنها ما يعرف حسنه وقبحه بالنظر العقلي مثل حسن الصدق الضار وقبح الكذب النافع . ومن الأفعال ما لا يمكن للعقل أن يعلم حسنه وقبحه وإنما يعرفه عن طريق الشرع وذلك كالعبادات[٣] ويردد الحلي في احتجاجه على الحسن والقبح العقليين دليل المعتزلة السابق فيقول : (لو كان الحسن والقبح شرعيين لما حكم بهما من ينكر الشرع والتالي باطل ، فإن البراهمة بأسرهم ينكرون الشرائع والأديان كلها ويحكمون بالحسن والقبح مستندين إلى ضرورة العقل في ذلك)[٤] .

وهو أيضاً يوافق المعتزلة في أن اللّه تعالى لا يفعل القبيح ولا يخل بالواجب وهذا هو معنى العدل عنده أيضاً . ويستدل على استحالة القبح في أفعال اللّه تعالى بأنه سبحانه (غني عن القبيح وعالم بقبح القبيح ، لأنه عالم بكل المعلومات وعالم بغناه عنه وكل من كان كذلك فإنه يستحيل عليه صدور القبيح عنه والضرورة قاضية بذلك)[٥] . وكذلك يذهب إلى أنه تعالى قادر على القبيح ، ويرى أن هذا الحكم مجمع عليه من كافة العلماء إلا النظام ، ودليله على هذا الحكم ينبني أيضاً على قدرة اللّه تعالى

---

(١) تجريد الاعتقاد ، بشرح الحلي ، ص ٢٨٠ ـ ٢٨١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨٣ .
(٣) انظر الحلي ، نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٨٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٨٣ .
(٥) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٨٥ .

على جميع الممكنات فإذا كـان القبيح ممكنـاً من الممكنات فـلا شك أنـه تعالى قـادر عليه[1] .

وهكذا يتبين لنا من الدراسة المقارنة في مسألة الحسن والقبح بين الفريقين أن شيوخ الإمامية الأوائل لم يطرحوا هذه القضية في شيء من التحليل والتفصيل بالقدر الذي نجده عند المعتزلة ، وهذا يدل على أنهم لم يكونوا متأثرين بمدارس الاعتزال ، وأن الشيخ المفيد هو أول من نجد عنده شيئاً من التأثر ، وإنه ابتداءً من الشيخ المرتضى وحتى ابن المطهر الحلّي ، فإن الإمامية لم يزيدوا في بحث مسألة الحسن والقبح على ما ردده المعتزلة شيئاً يذكر .

(١) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٤ .



أفعال العباد

١ ـ العباد محدثون لأفعالهم :

أشرنا في بداية المبحث السابق إلى أن الحد المختار لتعريف الفعل عند المعتزلة هو (ما حدث وكان الغير قادراً عليه)[١] وذلك حتى ينطبق التعريف على فعل العبد وعلى ما يتولد من فعله ، لتمتد مسؤولية الإنسان فيما يرى المعتزلة إلى فعله وإلى ما يترتب على فعله أيضاً .

ونقطة البدء في بحث مشكلة أفعال العباد هي أن : المعتزلة يقررون أن العباد هم المحدثون لأفعالهم ، وأن أفعالهم ليست مخلوقة فيهم ، وخلافهم في هذه النقطة مع المجبرة ويقصدون بالمجبرة كلا من الجهمية والأشاعرة ، لأن أفعال العباد فيما يرى الجهمية لا تعلق لها بالعباد أصلاً بل هي مخلوقة للّه تعالى فيهم . وفيما يرى الأشاعرة فإن أفعال العباد مخلوقة للّه تعالى ولكنها مكتسبة للعباد ، وقد حدد القاضي عبد الجبار الخلاف مع المجبرة في هذه المسألة فقال : (والخلاف في ذلك مع المجبرة فإن منهم من ذهب إلى أن هذه الأفعال مخلوقة للّه تعالى فينا لا تعلق بها بنا أصلاً لا اكتساباً ولا إحداثاً ، وإنما نحن كالظروف لها وهم الجهمية أصحاب جهم بن صفوان . ومنهم من ذهب إلى أن لها بنا تعلقاً من جهة الكسب وإن كانت مخلوقة فينا من جهة اللّه تعالى)[٢] وهكذا لا يتردد المعتزلة في التصريح بأن أفعالنا حادثة من قبلنا وأن هذا المذهب هو محل اتفاق بين المعتزلة جميعاً وهنا يقرر القاضي أنه قد (اتفق كل أهل العدل على أن أفعال العباد من تصرفهم وقيامهم وقعودهم حادثة من جهتهم ، وأن اللّه جلّ وعز أقدرهم على ذلك ، ولا فاعل لها ولا محدث سواهم وأن من قال إن اللّه سبحانه خالقها ومحدثها فقد عظم خطؤه ، وأحالوا حدوث فعل من فاعلين)[٣] .

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٢٣٠ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٢٤ .
(٣) المغني ، جـ ٨ ، ص ٣ .

ويميز المعتزلة بين أفعال اللّه تعالى وأفعال العباد بمسألة القبح (فكل ما يثبت أنه قبيح يعلم أنه من فعل العباد لأنه تعالى لا يفعل إلا الحسن ، وكل ما يثبت أنه من فعله تعالى فيجب أن يكون حكمة وصواباً)[1] .

ويستدل المعتزلة على مذهبهم في أن العباد هم المحدثون لأفعالهم باستدلالات عقلية تتمثل في طرق أربعة :

الطريق الأول :

إن أفعالنا إنما تحدث مرتبطة بقصدنا ووجود الدواعي لفعلها فينا ، كذلك يجب عدم وقوعها حين نكون كارهين لها أو حين تصرفنا الصوارف عن فعلها . بعبارة أخرى فإن أفعالنا سواءً في وجودها أو في عدمها متوقفة على قصدنا ودواعينا ، ومتوقفة أيضاً ـ في عدم حدوثها ـ على وجود الكراهية وحصول الموانع أو الصوارف التي تصرفنا عنها . وتوقفها في وجودها وعدمها على أشياء تتعلق بنا دلالة قوية فيما يرى المعتزلة على أن هذه الأفعال إنما تقع أو لا تقع من جهتنا فقط (فإن أحدنا إذا دعاه الداعي إلى القيام . . بحيث لا يختلف الحال فيه ، وكذلك فلو دعاه الداعي إلى الأكل بأن يكون جائعاً وبين يديه ما يشتهيه فإنه يقع منه الأكل على كل وجه ولا يختلف الحال في ذلك ، وهذه أمارة كونه موقوفاً على دواعينا ويقع بحسبها ، وكما أنها تقع بحسب دواعينا وتقف عليها فقد تقف على قصودنا أيضاً وعلى آلاتنا وعلى الأسباب الموجودة من قبلنا)[2] وهكذا لو قصد أحدنا إلى فعل البناء مثلاً فإنه لا تقع منه الكتابة، وكذلك لو جهل الكتابة لا يصح أن تقع منه . وأيضاً لو أراد أن يحمل جبلاً لما استطاع وهذا يدل على أن الأفعال متوقفة وجوداً وعدماً على أشياء تتعلق بنا تعلقاً مباشراً وهي القصد والعلم والقدرة وما يرتبط بها من آلات .

ويرى المعتزلة أن هذه الأفعال لو كانت من فعل غيرنا فينا لكانت غير مرتبطة بقصدنا وعلمنا وقدرتنا ، ومعنى ذلك أن يكون علمنا وجهلنا وقدرتنا وعجزنا وقصدنا وعدمه بمنزلة واحدة وهو أمر واضح الفساد[3] . ويقرر المعتزلة أن وقوع أفعالنا بحسب

---

(١) المختصر في أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٢٠٣ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٣٧ .
(٣) انظر مختصر أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٢٠٨ ، وأيضاً شرح الأصول ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨ .

قصودنا ودواعينا أمر معلوم بالضرورة[1] . ومن هنا يرون أن هذا الطريق هو العمدة في استدلالهم على أن أفعال العباد حادثة بهم ، وأن الطرق الأخرى هي بمثابة الإلزام .

الطريق الثاني :

إننا نفرق بين الإنسان المحسن والإنسان المسيء ، كما نفرق بين صاحب الوجه الحسن وصاحب الوجه القبيح ، ولنا أن نمدح المحسن ونذم المسيء ، ولكن ليس لنا أن نتوجه بالذم لصاحب الوجه القبيح والمدح لصاحب الوجه الحسن . وليس لنا أن نسأل الرجل الطويل لم كان طويل القامة والرجل القصير لم كان كذلك ، بينما يحسن منا أن نقول (للظالم لم ظلمت وللكاذب لم كذبت ، فلولا أن أحدهما متعلق بنا وموجود من جهتنا بخلاف الآخر ، وإلا لما وجب هذا الفصل ولكان الحال في طول القامة وقصرها كالحال في الظلم والكذب وقد عرف فساده)[2] .

الطريق الثالث :

إنه قد ثبت أن الإنسان العاقل العالم بفعل القبيح لا يفعله وهو مستغن عنه ، وإذا كان هذا بالنسبة للإنسان ، فبالنسبة للّه تعالى يكون أوجب وألزم لأن اللّه تعالى إذا فعل أفعالنا ـ وفيها القبيح ـ يكون قد فعل القبيح وهو عالم به ومستغن عنه فكيف يصح ذلك وهو أحكم الحاكمين .

يقول القاضي : (وأحد ما يدل على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم هو ما قد ثبت من أن العاقل في الشاهد لا يشوه نفسه كأن يعلق العظام في رقبته ويركب القصب ويعدو في الأسواق . . . وإنما لا يفعل ذلك ولا يختاره لعلمه بقبحه ولغناه عنه . وإذا وجب ذلك في الواحد منا فلأن يجب في حق القديم تعالى وهو أحكم الحاكمين أولى وأحرى ، وعلى مذهبهم (المجبرة) أنه تعالى شوه نفسه وسوء الثناء عليه وأراد منهم كل ذلك تعالى عما يقولون)[3] .

---

(١) المغنى ، جـ ٨ ، ص ٦ ، أيضاً شرح الأصول ٣٣٧ ، والمحيط بالتكليف ، ص ٣٤٠ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٣٢ .
(٣) شرح الأصول ص ٣٤٤ ، وأيضاً المختصر في أصول الدين ، ص ٢٠٨ .

الطريق الرابع :

وهو أنه إذا كان اللّه تعالى خالقاً لأفعالنا فلا معنى للأمر ولا للنهي ، ولا معنى أيضاً للثواب والعقاب (والنبي كيف يدعو الكفار إلى العدول عن الكفر إلى الإيمان واللّه تعالى هو الخالق للكفر فيهم والمانع لهم عن الإيمان ؟ ! ومن يأمر بالمعروف كيف يأمر به والمعروف ليس من فعله ، وكيف ينكر المنكر وإنما خلقه فيه ؟ ولماذا نجاهد الأعداء واللّه خلقهم كذلك ؟ ! وكيف يحسن من اللّه تعالى المساءلة والمحاسبة وجميع ما وقع من الأفعال هو الذي فعله ؟ ! وهذا سخف من قائله)[1] .

ولم يكتف المعتزلة بالاستدلالات العقلية على مذهبهم هذا وإنما بحثوا عن آيات من القرآن الكريم رأوا أنها تؤيد مذهبهم وتعضده ، وذلك نظراً لخطورته وأهميته في باب العقائد . على أن المعتزلة إنما أوردوا هذه الآيات ليس على طريق الاستدلال والاحتجاج وإنما من باب مساندة النقل للعقل وتقريره له . ذلك لأن خلق العباد لأفعالهم من المسائل التي يتعذر الاستدلال عليها بالسمع ، لأن السمع لا يثبت إلا إذا ثبت أولاً وجود القديم تعالى ومعرفة أنه عدل حكيم لا يظهر المعجزة على الكذابين . وأيضاً فإن إثبات أن الإنسان محدث لأفعاله هو الطريق إلى إثبات وجود اللّه تعالى قياساً للغائب على الشاهد ، ذلك أنه لما ثبت أن أفعالنا محتاجة إلينا لحدوثها ، أي أن حدوثها هو علة الاحتياج إلى المحدث ، فكذلك ثبت أن الأجسام الحادثة تحتاج في حدوثها إلى محدث وفاعل هو اللّه تعالى قياساً للغائب على الشاهد . ولو لم يكن الإنسان محدثاً لأفعاله لما أمكن أن نقيس عليه احتياج الأجسام الحادثة إلى محدث هو اللّه تعالى ، إذ علة الاحتياج وهي الحدوث مشتركة بين الأفعال شاهداً وغائباً . فإذا كان خلق الإنسان لفعله هو الطريق المؤدي إلى إثبات وجود اللّه تعالى أولاً وإثبات كونه عدلاً حكيماً ثانياً ، فكيف يصح الاستدلال عليه بالسمع ؟ فخلق الإنسان لأفعاله أصل يتفرع عليه إثبات وجود اللّه تعالى ثم إثبات صحة السمع ، فالاستدلال بالسمع عليه استدلال بالفرع على الأصل وهذا لا يصح . لذلك قرر ششديو عن القاضي عبد الجبار (أنه رحمه اللّه تعالى لم يورد هذه الآيات على وجه الاستدلال والاحتجاج وإنما أوردها على أن أدلة الكتاب موافقة لأدلة العقل ومقررة له)[2] .

---

(١) مختصر في أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٢٠٩ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٥٥ .

ومما أورده المعتزلة في هذا المقام من الآيات القرآنية قوله تعالى : ﴿ **ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت** ﴾[١] ووجهة الاستدلال في هذه الآية أن التفاوت المنفى عن خلق الرحمن إما أن يكون من جهة الخلقة أو يكون من جهة الحكمة ، وينفي المعتزلة أن يكون المقصود من التفاوت هو التفاوت في الخلقة ، ذلك أن في المخلوقات تفاوتاً لا ينكر ، فإذن المراد به التفاوت من جهة الحكمة (إذا ثبت هذا لم يصح في أفعال العباد أن تكون من جهة الله تعالى لاشتمالها على التفاوت وغيره)[٢] .

ومما أورده المعتزلة أيضاً قوله تعالى : ﴿ **الذي أحسن كل شيء خلقه** ﴾[٣] فسواء قرئت الآية : خَلقَهُ أو خَلَقَهُ فهي دالة على أن أفعال العباد غير مخلوقة فيهم ، لأن المراد إما أن يكون إن كل ما فعله الله تعالى فهو من باب الإحسان ، أو أن يكون المراد به أن جميع فعله حسن ، ولا يصح أن يكون المراد هو أن كل ما فعله الله تعالى إحساناً بالناس لأن من أفعاله تعالى ما لا يسمى إحساناً كالعقاب مثلاً ، فالمراد إذن أن أفعاله كلها حسنة ، وإذا كان الأمر كذلك وكانت أفعال العباد تشتمل على ما هو حسن وما هو قبيح فلا يصح أن تضاف أفعالهم إليه تعالى[٤] .

وكذلك استدل المعتزلة على مذهبهم بقوله تعالى : ﴿ **صنع الله الذي اتقن كل شيء** ﴾[٥] فإنه لما كانت أفعاله تعالى متقنة ، وكان الاتقان معناه الإحكام والحسن ، فمن غير الجائز إذن أن تضاف إليه أفعال العباد لأن فيها ما ليس بمتقن لأنها تشتمل (على التهود والتنصر والتمجس وليس شيء من ذلك متقناً فلا يجوز أن يكون الله تعالى خالقاً لها)[٦] . ونكتفي بهذه الآيات في بيان ما تمسك به المعتزلة من السمع في تقرير مذهبهم ، ولا يهمنا في هذا الصدد أن نذهب مع المعتزلة في ردهم لاستدلالات الأشاعرة من القرآن الكريم على أن الله تعالى خالق لأفعال العباد .

وخلاصة القول أن المعتزلة يركزون على حرية الإنسان في أفعاله الاختيارية ،

---

(١) سورة الملك ، آية : ٣ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٥٥ .
(٣) سورة السجدة ، آية : ٧ .
(٤) انظر شرح الأصول ، ص ٣٥٧ .
(٥) سورة النمل ، آية : ٨٨ .
(٦) شرح الأصول ، ص ٣٥٨ .

وعلى مسؤوليته الكاملة عن هذه الأفعال ، بينما يعتبرون أن أفعاله الاضطرارية لا تخضع أو لا تتعلق بقدرة العبد ، ولايصح أن يسأل عنها ، وقد مرّ بنا أن المعتزلة لا يصح عندهم أن يقال للإنسان لم طالت قامتك ولا لم قبح وجهك . . إلى ما شاكل ذلك . وأنهم يجوزون أن يقال للكاذب لم كذبت وللظالم لم ظلمت .

٢ ـ ما يضاف للعبد وما لا يضاف من الأفعال :

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا على أن أفعال العباد ليست مخلوقة فيهم وإنما هي حادثة من جهتهم ، فإنهم يختلفون فيما يضاف إلى العبد من قدرة على إحداث الفعل ، فأما الجاحظ وثمامة بن الأشرس فقد نقل عنهما ابن متويه أنهما كانا يقولان : إن العبد لا يحدث إلا فعل الإرادة أي الفعل الذي يحل في قلبه ، فأما الأفعال التي تتعلق بالجوارح والأطراف مثل الحركات ونحوها فإنها ليست من أفعال العبد ، وإنما تقع طباعاً ، أي إنها أفعال تصدر عن هذه الأعضاء بالطبع دون اختيار للإنسان فيها ، ومعروف عن الجاحظ أنه لا يرى للإنسان اختياراً في فعله إلا فيما يحدثه من الإرادة[1] .

وأما ثمامة فإنه يوافق الجاحظ في أنه ليس للإنسان من فعل اختياري إلا الإرادة فقط ، لكنه يختلف عنه في تفسير الأفعال الأخرى غير الإرادة ، فيقول عنها مرة أنها أفعال لا فاعل لها، ومرة أخرى يوافق الجاحظ فيرى أنها تصدر عن الجسم طباعاً .

وأما معمّر فإنه (كان يقول ما وجد في حيز الإنسان فهو فعله، وما جاوز حيزه فهو فعل ما وجد فيه طباعاً ، وكذلك كان يقول في سائر ما يفعله تعالى أنه فعل الجسم بطبعه)[2] .

وذهب النظام إلى أن (كل ما جاوز حيز الإنسان فهو فعل اللّٰه تعالى جل وعز بإيجاب الخلقة بمعنى أنه تعالى طبع الحجر طبعاً وخلقه خلقاً إذا دفعته ذهب)[3] ويرى أبو الهذيل (أن العبد يفعل الإرادة والمراد وسائر ما يحل في جوارحه من الأكوان

---

(١) انظر المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٠ ، وانظر أيضاً شرح الأصول ص ٣٨٧ ، أيضاً د . أبو ريده ، النظام وآراؤه الكلامية ، ص ١١١ .

(٢) المغنى ، جـ ٩ ، ص ١١ .

(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

والاعتمادات وغيرهما . . وأن الموات لا يجوز أن نثبت له فعلاً ولا طبعاً ولا اختياراً)[1] .

أما الجبائيان فإنهما يريان أن أفعال الجوارح كلها مما تقع تحت قدرة الإنسان ، وأنه يفعلها كلها ، كما أن أفعال القلوب كالفكر والإرادة والاعتقاد وأضدادها مما يفعله الإنسان ويقدر عليه . وعندهما أن الإنسان لا يقدر على فعل الأعراض كاللون والطعم والرائحة ، كما لا يجوز أن يفعل الجسم ولا يفعل الحياة ولا القدرة ، وأيضاً لا يصح في مذهبهما أن يفعل الإنسان أفعال القلوب كالعلم والاعتقاد والإدراك في غيره ، فكل هذه الأفعال مما لا يصح أن تقع تحت قدرة العبد أو يفعلها الإنسان[2] .

ويتفق القاضي عبد الجبار مع الجبائيين في أن الإنسان القادر يقدر على أفعال الجوارح وعلى أفعال القلوب أيضاً وأنه يقدر على فعل الإرادة والفكر ، كما يقدر على أفعاله الجسمية ، ويذكر القاضي أن الدلالة أو الطريق التي ثبت بها أن أفعال الإنسان ليست مخلوقة للّه تعالى فيه ، وأن الإنسان هو الذي يحدثها ويفعلها ، هو نفس الطريق الذي تثبت بها قدرة الإنسان وفعله لأفعال القلوب ، وحينئذٍ فيجب أن تكون أفعال الجوارح فعلاً للإنسان كما يجب أيضاً أن تكون الإرادة فعلاً له ، ولا يرتضي القاضي عبد الجبار ما يقوله كل من الجاحظ وثمامة في أن أفعال الجوارح تقع بطبع المحل أو إيجاب الخلقة ، وذلك لأنه لو (كان الفعل يقع من المحل بطبعه لوجب أن لا تقع أفعال جوارحه بحسب قصده ودواعيه وعلمه وإدراكه فإذا ثبت وقوعها بحسب هذه الأحوال فيجب القضاء ببطلان كونها فعلاً للمحل)[3] .

وأمر آخر يرد به القاضي مقالة القائلين بطبع المحل ، هو أنه لو كانت الأعراض تصدر من الأجسام طباعاً للزم أن لا يكون اللّه تعالى هو الفاعل لهذه الأعراض . ومعنى ذلك أن لا يكون اللّه تعالى هو المنعم بالحياة والشهوة والعلم ، بل إذا سلمنا بأن الأجسام هي التي توجب وقوع الأعراض عنها طباعاً لفقدت المعجزة دلالتها على التصديق ، لأن إحياء الميت إذا كان يصدر من الجسم طباعاً فمعنى ذلك أن فعل الإحياء فعل عادي يجري على مقتضى طبيعة الأجسام . ومما يرد به القاضي مذهب

---

(١) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ١٢ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ١٣ ـ ١٤ .
(٣) المغنى ، جـ ٩ ، ص ٢٥ .

هؤلاء أن الجسم يقبل التحرك إلى جميع الجهات ، ولو كان الطبع هو الذي يوجب حركته لما كان هناك تفسير يبرر كون هذا الجسم على حركة خاصة دون حركة أخرى .
بل إنه بناءً على مذهب القائلين بطبع المحل لا يمكن لنا إثبات الحركة أصلاً (لأنه ما لم يكن يصح أن يتحرك بدلاً من أن يسكن ، ويسكن بدلاً من أن يتحرك لم تثبت الحركة ، فإذا لم يكن بد من صحة الوصفين عليه فليس الطبع بأن يقتضي كونه على أحدهما أولى من أن يقتضي كونه على الآخر ، فأما أن يجتمع الضدان جميعاً أو ـ إذا لم يصح ـ يبطل القول بالطبع الموجب له) [1] .

والحقيقة أن رأي القائلين بطبع المحل رأي غير معقول، ونتفق مع القاضي عبد الجبار في أن المذهب الطبيعي المنكر لوجود إلَه خالق فاعل بالاختيار أدخل في باب العذر من رأي القائلين بطبع المحل ، لأن الطبيعيين الماديين وقد نفوا وجود الصانع فإنه لا بد لهم من القول بعلة طبيعية يفسرون بها حدوث الأفعال في الكون . أما الجاحظ وثمامة ومن نسج على منوالهم فإنهم يثبتون وجود الصانع المختار ، وإذن فلا عذر لهم ولا موجب لأن يعلقوا هذه الأفعال بطبع المحل . وأما رأي ثمامة فإنه رأى يفقد كل مبرراته المنطقية بحيث لا نتردد في وصفه بأنه رأي شاذ ومرفوض ، ذلك أنه إذا جوّز أن هناك حوادث لا محدث لها فإنه يجب عليه أن يقول ذلك في جميع الأفعال ، فالأفعال كلها إما أن تحتاج إلى الفاعل وإما أن لا تحتاج ، فتخصيص بعض الأفعال باحتياجها إلى الفاعل وتخصيص البعض الآخر باستغنائه عن الفاعل حكم لا معنى له ولا مبرر .

٣ ـ الفعل والترك :

هناك مسألة أخرى على جانب كبير من الأهمية ترتبط بموضوع أفعال العباد ، وكان للمعتزلة فيها اختلاف أيضاً ، تتلخص هذه المسألة في أن الثواب والعقاب هل يتعلقان بفعل الإنسان فقط أو أنهما كما يتعلقان بالفعل يتعلقان أيضاً بعدم الفعل ؟ .
فمثلاً هل يعذب اللّه تعالى عبده على فعل المعصية فقط أم أنه يعذبه أيضاً على عدم فعل ، مثل عدم فعل الواجب ؟ أما أبو علي فعنده أن الثواب والعقاب يتعلقان بالفعل ولا يتعلقان بعدم الفعل ، غير أنه يرى أن الإخلال بالواجبات فعل كذلك ويسميه (فعل الترك) .

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٦ .

ويختلف أبو هاشم عن أبيه في هذه المسألة فيقرر أن الثواب إذا كان يتعلق بفعل الطاعة فإن العقاب أيضاً يتعلق بفعل المعصية ويتعلق أيضاً بعدم فعل الواجبات ، ومعنى ذلك أن أبا هاشم يرى أن الفعل وعدم الفعل سواء في أن كلا منهما استحقاق للثواب والعقاب . وقد تابع القاضي عبد الجبار شيخه أبا هاشم واعتبر رأيه هو الصحيح في المذهب فقال : (قد ذكرنا أن المدح والذم والثواب والعقاب يستحقان على الطاعة والمعصية ، والذي نذكره ههنا أن المدح والثواب كما يستحقان على الطاعة ، فقد يستحقان على أنه لا يفعل القبيح ، وأن الذم والعقاب كما يستحق على فعل المعصية فقد يستحق على الإخلال بالواجبات ، وهذه مسألة خلاف بين شيخنا أبي علي وأبي هاشم ، فعند أبي علي ، أن الثواب والعقاب لا يستحق إلا على الفعل ، فأما على أنه لا يفعل فلأننا على قوله أن القادر لا يخلو من الأخذ والترك ، وأما عند أبي هاشم فإن لا يفعل كالفعل في أنه جهة الاستحقاق وهو الصحيح من المذهب)[1] .

وينبني هذا الاختلاف بين الجبائيين على اختلافهما من قبل في حقيقة الواجب ومعناه . فالواجب عند أبي علي هو ما كان تركه قبيحاً ، وأما أبو هاشم والقاضي عبد الجبار فإن الواجب عندهما هو (الفعل الذي يستحق بأن لا يفعل ، الذم على بعض الوجوه ، إما بأن لا يفعله بعينه أو لا يفعله ولا يفعل ما يقوم مقامه)[2] ، وكأن أبا علي حين يصف الواجب بأنه ما كان تركه قبيحاً ، يجعل الترك شيئاً معادلاً لحصول معنى من المعاني يستحق الذم والعقاب . وذلك في مقابل نظرة أبي هاشم التي تجعل العقاب متعلقاً بمعنى عدمي . وقد كان هذا الفرق مسار اعتراض من جانب أنصار أبي علي ، بأن مذهب أبي هاشم يضارع مذهب جهم بل هو أسوء حالاً منه ، لأن مذهب الجهم يتوجه فيه العقاب إلى فعل ، حتى لو كان هذا الفعل ليس مخلوقاً للعبد وإنما هو مخلوق لله تعالى ، أما مذهب أبي هاشم فإنه يجوّز أن ينصرف العقاب إلى معنى عدمي لا يتمثل في فعل ولا في ترك وهذا القول عندهم (أدخل في الجهالة من قول جهم)[3] ويحاول القاضي عبد الجبار أن يرد هذا الاعتراض بأن شيخه أبا هاشم لا يجوّز ذم شخص لا يستحق الذم أصلاً ، وإنما يعتبر ترك الواجب جهة تستحق الذم ذلك أن

---

(١) شرح الأصول ، ص ٦٣٨ .
(٢) المغني ، جـ ١٤ ، ص ١٨٥ .
(٣) انظر شرح الأصول ، ص ٦٤٠ .

(ذمه ومعاقبته على إخلاله بما وجب عليه بعد ما أعطى القدرة على ذلك وخلى بين فعله وأن لا يفعل ، وأزيحت علته فكيف يشبه أحد المذهبين الآخر وهل هذا إلا من قلة التمييز والتحصيل)[1] .

٤ ـ الإرادة والفعل المراد عند الإنسان :

يختلف المعتزلة اختلافاً طويلاً في تحديد الوقت الذي يمكن أن يوصف الإنسان فيه بالقدرة على الفعل ، وحسبما يقول الأشعري فإن المعتزلة قد اختلفت في ذلك على سبعة أقاويل[2] . ويهمنا من هذه الأقاويل ما يلي :

١ ـ قول أبي الهذيل الذي يذهب فيه إلى أن الفعل يتطلب وقتين ، وقت أول ووقت ثانٍ ، ففي الوقت الأول يوصف الإنسان بأنه قادر على الفعل ، وفي الوقت الثاني يقع فيه الفعل ، ويسمى الوقت الأول : وقت يفعل ، والوقت الثاني : وقت فعل (ويقصد أبو الهذيل بالوقت الأول : المظهر الباطني للفعل ، أي : قرار الفاعل ليفعل هذا دون ذاك ، والوقت الثاني : هو الحركة أو السلوك الجسمي الذي يظهر به الفعل)[3] .

٢ ـ قول النظام وأكثر المعتزلة وهو : أن الفعل يرتبط ارتباطاً كاملاً بالوقت الثاني ، أما الوقت الأول فهو وقت الإرادة ، فالفعل هو فعل الجوارح في الوقت الثاني لا فعل الإرادة في الوقت الأول .

٣ ـ قول بعض معتزلة بغداد ممن تابعوا أبا الهذيل والنظام في أن الفعل الاختياري يستلزم وقتين : وقتاً أول أو فعل الإرادة ، والوقت الأول يستلزم وقتاً ثانياً يحدث فيه الفعل .

٤ ـ أما البصريون فإنهم يتميزون برأي مخالف في هذه المسألة وهُم يرون أن إرادة الفعل والفعل أمران منفصلان فليس كل إرادة تستلزم وقتاً ثانياً يحدث فيها الفعل ، بل توجد الإرادة دون أن يحدث الفعل ، ويرون أيضاً أن إرادة الأفعال ليس بلازم أن تسبق حدوث الأفعال عن الجوارح ، ويستدل القاضي عبد الجبار على صحة مذهب

---

(١) شرح الأصول ، نفس الصفحة .

(٢) مقالات الإسلاميين ، ص ٢٣٣ .

(٣) See MacDermott – The Theology of Al – Shaikh Al – Mufid , p . 164 .

البصريين هذا في أن الإرادة لا تستلزم بالضرورة الفعل ، بأن الشخص قد يريد الفعل من الآخرين كما يريد فعله هو (فإذا صح ذلك فيجب لو كانت موجبة أن توجب فعل غير المريد كما توجب فعله ، لأنها متعلقة بغير فعله على الحد الذي تتعلق بفعله ، وفي استحالة كونها موجبة لفعل الغير دلالة على أنها لا توجب شيئاً من الأفعال البتة)[1] . ودليل آخر يسوقه القاضي عبد الجبار للدلالة على أن الإرادة لا توجب الفعل هو (أنها لو أوجبته لأوجبت فعل الجوارح وإن لم يكن في الجارحة قدرة عليه)[2] أي إن الإرادة لو كانت توجب الفعل لكان الفعل يقع من الجوارح حتى لو كانت عاجزة بمرض أو بغيره عن هذا الفعل ما دامت الإرادة أرادت منها هذا الفعل . ودليل ثالث يقول فيه القاضي لو أوجبت الإرادة المراد (لأدى إلى أن توجبه من غير أن يماسَّ محلها محل المراد)[3] والمقصود بمحل الإرادة في هذا النص هو الإنسان ، ومحل المراد هو محل الفعل . فلو كانت الإرادة توجب المراد لكان الإنسان قادراً على أن يفعل فعلاً دون أن يمسَّ محل الفعل .

ولكن هل يجب أن تسبق الإرادة في الإنسان فعله ، هنا يذكر القاضي ثلاثة آراء للإجابة على هذا التساؤل : **الأول** : أن الإرادة يصح أن تتقدم الفعل ويصح أن تقارنه وهذا هو رأي القاضي عبد الجبار. **الثاني** : أن الإرادة لا بد أن تقارن الفعل وهو رأي الجبرية وهو مبنى على قولهم : أن الإرادة موجبة للفعل مثل القدرة ، **والرأي الثالث** : أن الإرادة لا بد أن تتقدم الفعل وهي موجبة له وهو رأي البغداديين ، وهذا الرأي مبني على مذهب البغداديين في أن العلة والسبب يجب تقدمها[4] .

٥ ـ الإرادة والاختيار :

إذا كان مذهب المعتزلة في الأفعال هو أن الإنسان محدث لأفعاله الاختيارية كلها مسؤول عنها فمن المنطقي ـ والحالة هذه ـ أن يكون الإنسان قادراً على الاختيار بين الفعل وضده ، والمعتزلة وإن كانوا يجمعون على هذا القول فإنهم يختلفون في معنى الاختيار ومعنى الإرادة ، فهل الاختيار هو الإرادة أو هو غيرها ؟ يرى القاضي أن

---

(١) المغنى ، جـ ٦ ، (الإرادة) ، ص ٨٤ .

(٢) المغنى ، جـ ٦ ، ص ٨٧ .

(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٤) انظر المحيط بالتكليف ، ص ٢٩٧ .

الاختيار قد يكون عن إرادة وقد لا يكون عن إرادة ، ولا يكون الاختيار إرادة إلا إذا اشتمل على معنى الإيثار ، أي إن الاختيار مستلزم للإرادة دون عكس ، ويفهم من كلام القاضي أن معنى الاختيار هو معنى الإيثار فإذا آثر الشخص فعلًا دون فعل آخر فهو في هذه الحالة مختار ، واختياره هنا ناشيء عن إرادة سابقة ، والأمر ليس كذلك بالنسبة للإرادة ، لأن الإنسان ـ فيما يرى عبد الجبار ـ قد يفعل فعلاً بناءً على إرادة لكنه لا يكون مختاراً في هذا الفعل . فمن الجائز أن يخلق اللّه فينا إرادة فعل ما ويضطرنا إليه دون أن يكون هناك ترجيح لفعله على غيره ، أي دون أن يتحقق في الفعل معنى الإيثار والاختيار ، وهذا هو ما نفهمه من قوله : (فأما الاختيار فهو إرادة ، وإن كان إنما يوصف بذلك إذا آثر به الفعل على غيره ، ولو فعل فينا تعالى إرادة الشيء ، واضطرنا إليها ، لم يسم اختياراً ، لأن معنى الإيثار بها لا يقع)[1] .

ويضيف القاضي : أن الشيخ أبا علي الجبائي كان يشترط في الإرادة التي يخلقها اللّه فينا لفعل شيء ما ألا تبلغ حد الإلجاء ، لأن الاختيار لا يجتمع مع الإلجاء فكل منهما ضد للآخر[2] . غير أن القاضي يرفض هذه التفرقة الفاصلة ـ عند شيخه ـ بين الاختيار والإلجاء ويرى أنهما ربما يجتمعان (ألا ترى أن المشاهد للسبع إذا ألجأة الخوف من افتراسه إلى الهرب ، أنه يختار سلوك طريق على غيره ، كما يختار ذلك مع زوال الإلجاء)[3] وهكذا إذا كان الشخص يختار وهو غير مضطر أو ملجأ ، فإنه أيضاً قد يختار وهو واقع تحت تأثير الاضطرار والإلجاء . ونخلص من ذلك إلى أن عبد الجبار يعارض أبا علي الجبائي في العلاقة بين الاختيار والإلجاء ، وإن كان كل منهما يفرق بين الإرادة وبين الاختيار . والقول الذي يجوّز أن يخلق اللّه الإرادة في الإنسان هو قول معتزلة البصرة . أما معتزلة بغداد فإنهم يذهبون إلى الضد من ذلك وقد عبر أبو القاسم البلخي عن اتجاههم بقوله : (إن اللّه تعالى لا يوصف بالقدرة على أن يخلق فينا الإرادة)[4] وحجته في هذا القول إن المريد هو الذي يفعل الإرادة ، فإذا كانت الإرادة

---

(١) المغني ، جـ ٦ ، (الإرادة) ، ص ٥٦ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٧ .
(٤) أبو رشيد النيسابوري ، المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، تحقيق د . معن زيادة و د . رضوان السيد ، بيروت (١٩٧٩ م) ، ص ٣٥٤ .

مخلوقة في الإنسان فإنه لا يسمى مريداً لأنه لم يفعلها[1] .

٦ ـ الاستطاعة والفعل :

يجمع المعتزلة على أن الاستطاعة تسبق الفعل ، وبناءً على ذلك يجمعون أيضاً على أن اللّه تعالى لا يكلف العبد شيئاً فوق استطاعته[2] . والاستطاعة هي القدرة على الفعل وعلى ضده ، ويسميها القاضي : قوة وقدرة وطاقة[3] ، والاستطاعة بهذا المعنى ، أي القدرة على الفعل وعلى ضده هي فيما يرى القاض (معنى موجود في الجسم يصح من العبد الفعل والتصرف بها ، ويمكنه لأجلها أن يتحرك بدلاً من أن يسكن ، وأن يقوم بدلاً من أن يقعد . . والقدرة في هذا بمنزله يده وغيرها من الآلات التي تصلح للضرب والصدقة ، وكالسكين التي تصلح لقتل المؤمن والجهاد في سبيل اللّه . . . فكذلك إذا أعطى اللّه جل وعز القدرة والاستطاعة للعبد فقد مكنه بها من الأفعال أجمع ويصح منه أن يفعل بها الخير والطاعة ، كما يمكنه أن يفعل بها الشر والمعصية فلذلك قلنا : أنها مقدمة على الفعل ليصح من القاعد أن يقدر على القيام ومن القائم أن يقدر على القعود ومن المكلف أن يقدر على الإيمان بدلاً من الكفر فيقع فعله باختياره لا على جهة الجبر والاضطرار)[4] .

وبرغم اتفاق المعتزلة على هذه الأصول في مسألة الاستطاعة ، إلا أنهم قد اختلفوا في تحديد معناها بالمعنى الدقيق ، فهل الاستطاعة عرض أو معنى يحل في الشخص القادر الصحيح أو هي ليست شيئاً أكثر من سلامة الأعضاء والجوارح في الإنسان ؟

فأما أبو الهذيل فإن الاستطاعة عنده (عرض وهي غير الصحة والسلامة)[5] . وقال بشر بن المعتمر وثمامة وغيلان : (إن الاستطاعة هي السلامة وصحة الجوارح وتخلّيها من الآفات)[6] .

ويتابع البلخي قول أبي الهذيل في أن الاستطاعة عرض لكنه يختلف عنه في بقاء

---

(١) See MacDermott – The Theology of Al – Mufid , p . 163 – 164 .

(٢) انظر مقالات الإسلاميين ، ص ٢٣٠ .

(٣) شرح الأصول ، ص ٣٩٣ .

(٤) مختصر أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٢١٦ .

(٥) مقالات الإسلاميين ، ص ٢٢٩ ، أيضاً على مصطفى الغرابي ـ أبو الهذيل العلاف ، ص ٨٧ .

(٦) مقالات الإسلاميين ، ص ٢٢٩ .

الاستطاعة مع الفعل ، ذلك أن أبا الهذيل ـ ومعه أكثر المعتزلة ـ يرون أن الاستطاعة وإن كانت عرضاً فإنها تبقى مع الفعل ، أما أبو القاسم البلخي فإن الاستطاعة كما كانت عرضاً ـ والعرض عنه لا يبقى زمانين ـ فإنه يقول بأن الاستطاعة لا تبقى وقتين ، ومعنى ذلك أن الاستطاعة لا تبقى مع الفعل ، وأن الفعل إنما يحدث في الوقت الثاني بالقدرة المعدومة السابقة . وهكذا ينقسم المعتزلة إلى فريقين : فريق يرى أن الاستطاعة عرض طارىء وفريق يرى أنها سلامة الأعضاء . كما ينقسمون مرة ثانية إلى فريقين أيضاً : فريق يرى أن الاستطاعة تبقى مع الفعل وفريق يرى أنها لا تبقي زمانين أي لا تبقى مع الفعل[1] .

أما القاضي عبد الجبار فإنه يرى مع باقي المعتزلة أن الاستطاعة يجب أن تسبق الفعل ، غير أنه يتابع القائلين بأنها معنى موجود في الجسم . ويهتم القاضي وهو بصدد بيان وجهة نظره ، بالرد على الأشاعرة والجبرية الذين ذهبوا إلى أن الاستطاعة يجب أن تقارن الفعل ولا تتقدمه . كما يهتم بمعارضة معتزلة بغداد في قولهم بأن الاستطاعة هي صحة البدن وسلامة الجوارح . ويستدل البغداديون على دعواهم هذه بأن (أحدنا إذا كان صحيح البدن يصح منه الفعل ، ومتى لم يكن صحيح البدن لم يصح)[2] . ولا يرى القاضي في هذا الاستدلال شيئاً أكثر من أن المستطيع حين يفعل فإنه محتاج إلى الصحة ، ولا يدل ذلك على أن فعل المستطيع مستند إلى صحته أو إلى كونه صحيحاً ، تماماً كما يحتاج المستطيع في فعله إلى معنى (الحياة) لأنه ما لم يكن حياً لا يتصور منه الفعل ، فإذا صح أن تغاير الاستطاعة الحياة مع احتياجها لها ، فكذلك يصح أن تغاير الاستطاعة الصحة وإن احتاجت إليها[3] .

وأيضاً يرد القاضي قول البغداديين في أن الاستطاعة هي الصحة بأن (الصحة إما أن يراد بها التأليف من جهة الالتئام ، أو اعتدال المزاج ، أو زوال الأمراض والأسقام ، وشيء من ذلك مما لا يؤثر في وقوع الفعل ولا في صحته لأن الفعل إنما يصدر عن الجملة فالمؤثر فيه لا بد من أن يكون راجعاً إلى الجملة وهذه الأمور كلها

---

(١) انظر الأشعري ـ اللمع ، ص ٩٣ ـ ٩٩ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٩٢ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٣٩٢ ـ ٣٩٣ .

راجعة إلى المحل)[1] ونخلص من هذا التعارض بين البصريين والبغداديين إلى أن معارضة البصريين تقوم على التأكيد على أن الاستطاعة منفصلة عن الفاعل ، وأنها عرض به يختار الفاعل الفعل ، وهذا العرض سابق على الفعل ، أما معارضة البغداديين فإنها تنبني على التأكيد على أن الاستطاعة ليست عرضاً وليست معنى مستقلاً ، وإنما هي كون الشخص في حالة صحية سليمة تمكنه من الفعل ، والاستطاعة بهذا المعنى - أي القدرة على الاختيار الحر بالإضافة إلى القوة الجسمية - توجد في الشخص قبل الفعل ، وتستمر معه أثناء الفعل لأنها - كما سبق - أمر راجع إلى كون الشخص صحيحاً سليم الأعضاء[2] .

٧ - التوليد :

ترتبط بمشكلة خلق الأفعال عند المعتزلة مشكلة أخرى تسمى (بالتولد) ، ومعنى التولد هو : حصول فعل مترتب على فعل آخر يسبقه ، أو هو النتيجة الغير مباشرة لفعل الإنسان الإرادي ، كأن يرمي شخص بحجر فيصيب الحجر إنساناً آخر فيؤذيه أو يودي بحياته ، فالقتل هنا فعل متولد عن فعل آخر هو رمي الحجر ، ويسمى الفعل الأول المباشر كما يسمى الفعل الثاني الفعل المتولد . وحسبما ينقل الأشعري فإن المعتزلة يختلفون في تعريف الفعل المتولد (فقال بعضهم : هو الفعل الذي يكون بسبب مني ويحلّ في غيري ، وقال بعضهم : هو الفعل الذي أوجَبتُ سببه فخرج من أن يمكنني تركه وقد أفعله في نفسي وأفعله في غيري ، وقال بعضهم : هو الفعل الثالث الذي يلي مرادي مثل الألم الذي يلي الضربة(*) ، ومثل الذهاب الذي يلي الدفعة)[3] .

وإذا كان الإنسان مسؤولاً عن أفعاله المباشرة فإلى أي مدى يعتبر أيضاً مسؤولاً - أو غير مسؤول - عما يترتب عن فعله من نتائج غير متوقعة ؟

لقد اختلف متكلمو المعتزلة - أيضاً - في إجاباتهم عن هذا التساؤل ، ويبدو أن

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٩٢ .

(٢) See MacDermott – The Theology of Al – Mufid , p . 168 – 169 .

(*) بناءً على القول بأن الإرادة فعل يكون الفعل المتولد في المرتبة الثالثة ، أي : الإرادة أولاً ثم الفعل المراد ، ثم الفعل المتولد .

(٣) مقالات الأشعري - ص ٤٠٨ ، ٤٠٩ ، وانظر أيضاً التهانوي ، كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق لطفي عبد البديع ، النهضة المصرية (١٩٦٣ م) ، جـ ٢ ، ص ١٤٧ .

مصطلح التولد قد ظهر لأول مرة على يد بشر بن المعتمر مؤسس مدرسة بغداد ثم تابعه عليه كثير من المتكلمين من بعده[1] . ويلخص ابن متويه مذاهب المتكلمين في التوليد ، فيقول : (وأما معمّر فإنه يقول : إن المتولدات أجمع ، وكذلك جميع الأعراض فهي من فعل الأجسام الموات بطباعها ولا فعل للّه إلا نفس المحل ، ولا للعبد عنده فعل سوى الإرادة ، وذهب بعضهم إلى أن الذي يوجد في حيز الإنسان هو فعله دون ما تعداه ووجد في حيز غيره ، وجعلوا ما تعداه مما تفرد ـ جل وعز ـ به وهذا هو مثل مذهب المجبرة في قولهم بالكسب ، وقد حكيّ نحوه عن صالح قبة ، وقال بعضهم : بل كل ما يحدث عند فعل من جهتنا فهو من فعلنا ، حتى جعلوا اللون والطعم والإدراك والعلم وغيرها فعلاً لنا على طريقة كثير من البغداديين ، فهذه مذاهب الناس في الأفعال المتولدة ، والذي عندنا أن كل ما كان سببه من جهة العبد حتى يحصل فعل آخر عنده وبحسبه ، واستمرت الحال فيه على طريقة واحدة فهو فعل العبد ، وما ليس هذا حاله فليس بمتولد عنه ، ولا يضاف إليه على طريق الفعلية ، ثم لا يجوز أن يحدث ولا محدث له)[2] .

ويتضح من هذا النص : **أولاً** : أن معمراً يرى أن المتولدات كلها ليست من فعل الإنسان . فلو رمى شخص بحجر فقتل الحجر شخصاً آخر فإن فعل الموت ينسب إلى الحجر ولا ينسب إلى الشخص ، ويتابع صالح قبة وآخرون معمراً في قوله بأن فعل المتولد ليس فعلاً للإنسان ولا مقدوراً له وإن كانوا يختلفون عنه في أنهم لا ينسبون الفعل إلى الأجسام الميتة وإنما يقولون إنها من فعل اللّه تعالى .

ويقرر القاضي عبد الجبار أن مذهب صالح قبّة ومن تابعه في إسنادهم الأفعال المتولدة إلى اللّه تعالى هو نفس مذهب المجبرة في الكسب .

ثانياً : أن كثيراً من البغداديين المعتزلة يرون أن كل ما يتولد عند فعل الإنسان وبسببه فهو أيضاً فعله ، وذهبوا في هذا القول إلى أبعد مدى ممكن لدرجة القول : إن اللون والطعم والإدراك والعلم وغير ذلك من الأفعال المتولدة هي أفعال للإنسان أيضاً . وقد قرر الأشعري أن بشراً بن المعتمر كان يقول : (إنه إذا ضرب الإنسان غيره فعلم بضربه فالعلم فعل الضارب وأنه قد يفعل في غيره العلم ، وإذا فتح بصر غيره

---

(1) See MacDermott – The Theology of Al – Mufid , p . 380 – 381 .

(2) المحيط بالتكليف ، ص ٣٨٠ ـ ٣٨١ .

بيده فأدرك فالإدراك ـ زعم ـ فعل فاتح البصر ، وكذلك إذا عمَّي الإنسان غيره فالعمى فعله في غيره . . وزعم أن الناس يفعلون لون الناطف وبياضه وحلاوة الفالوذج ورائحته ، والألم واللذة والصحة والزمانة والشهوة)[١] .

ثالثاً : يرى عبد الجبار أن الفعل المتولد يكون فعلاً للإنسان إذا كان للإنسان فيه مدخل كاختياره لسببه أو اختياره للواسطة التي يتولد عنها الفعل ، أما إذا لم يكن للإنسان اختيار في فعل الواسطة فإن الإنسان لا يكون مسؤولاً عن هذا الفعل ، أي لا يكون الفعل المتولد من أفعال الإنسان . ويسوي القاضي عبد الجبار بين الفعل المتولد والفعل المباشر (متى وجب حصوله عند حصول السبب وزوال الموانع فإن حاله كحال المبتدأ عند تكامل الدواعي فإنه يحصل لا محالة ، فمن أين الفرق بينهما . . وبعد فإن المتولد إذا كان مما يثبت لأحوالنا فيه تأثير حتى يقف على قصدنا ودواعينا ويثبت فيه المدح والذم كما في المبتدأ سواء فما وجه الفرق)[٢] .

ويفرق القاضي عبد الجبار بين الأفعال المباشرة والأفعال المتولدة بفروق ثلاث :
الفرق الأول : أن الفعل المتولد هو الفعل الذي يقع مسبباً بفعل آخر سواء اقترن وقوعه بوقوع سببه أو تراخى عنه مثلما (لو رمى صيداً فأصاب مسلماً لم يستحق الذم على هذا المتولد من الرمي . . ولو حصل فيه ما قلناه أولاً لثبت فيه الذم فمن هذه الجهة يفارق هذا المسبب المبتدأ والمتولد المقارن لسببه)[٣] .

وواضح من هذا النص أن القاضي عبد الجبار يعلق مسؤولية الإنسان عن أفعاله المباشرة والمتولدة على القصد والنية في المقام الأول ، وأن الفعل المتولد إذا كان مقصوداً للإنسان فإنه تترتب عليه المسؤولية والجزاء مثله في ذلك مثل المبتدأ ، أما إذا لم يكن الفعل المتولد مقصوداً فإنه برغم أنه يسمى فعلاً متولداً إلا أنه لا تترتب عليه المسؤولية ، وفي كلا الحالين فإن الفعل المتولد هو الذي يسبقه فعل آخر يعتبر سبباً له .

الفرق الثاني : أن الفعل المسبب الذي يتراخى عن سببه يمكن أن يوصف بالكره من الفاعل ، ويمكن للفاعل أن يندم عليه وذلك كالمثال المتقدم أما الفعل المبتدأ والمتولد

---

(١) مقالات الإسلاميين ، ص ٤٠١ ـ ٤٠٢ .
(٢) شرح الأصول ، ص ٣٨٨ .
(٣) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٣ .

المقارن لسببه فلا يمكن فيهما ذلك لأن الكراهة تمنع من الفعـل المباشر أو من سبب الفعل المتولد عنه .

الفرق الثالث : أن المتولد إذا حصل سببه فإنه يمتنع وقوع عارض يحول دون وجوده بعد حدوث سببه وليس الأمر كذلك في المبتدأ . من هذا المنطلق يرفض القاضي عبد الجبار نظرية الشيوخ السابقين عليه في التفرقة بين الفعل المباشر والفعل المتولد حين ذهبوا إلى أن الفرق بينهما هو : (أن المباشر هو الذي يحل محل القدرة ، والمتولد ما تعداه)[١] . فهؤلاء قد فصلوا بين الفعلين بأن كل ما يحصل في حيز الإنسان أو في حيز قدرته فهو فعل مباشر ، وكل ما يتعدى محل قدرته وحيزها فهو فعل متولد . وقد نقض عبد الجبار هذه النظرية بأن الفعل المتولد قد يحدث في محل القدرة كالفعل المباشر سواء بسواء (يبين صحة ذلك أن العلم المتولد عن النظر لا يتعدى محل القدرة بل يوجد فيها من حيث لم يختص بجهة . . وكذلك فالتأليف يوجد في محل القدرة كما يوجد في غيرها وهو متولد . . فبطل أن يكون الفرق بين الأمرين ما قالوه . فإذن يجب أن تجعل الدلالة الفاصلة بين هذين الفعلين إن ما يجعل متولداً هو الذي يقع بحسب فعل الآخر)[٢] .

ويقسم القاضي عبد الجبار الأفعال من حيث الابتداء والتوليد إلى ثلاثة أقسام :

القسم الأول : الأفعال التي لا تقع إلا متولدة .
القسم الثاني :الأفعال التي يمكن أن تكون مبتدأة ومتولدة .
القسم الثالث : الأفعال التي لا يمكن أن تكون إلا مبتدأة .

ويضرب القـاضي أمثلة للقسم الأول بالصـوت والألم والتأليف . فمثـل هذه الأفعال لا بد أن تكون متولدة عن أسباب تحدثها ، وأما الضرب الثاني فمن أمثلته الاعتماد[*] والكون والعلم ، فهذا النوع يصح أن يقع مبتدأ تارةً ومتولدا تارةً أخرى ، فإذا وقع عن سبب كان متولداً وإذا وقع هكذا بلا سبب كان مبتدأ . وأمـا القسم

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٢ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(*) يقصد بالاعتماد ما في الجسم من ميل طبيعي أو ميل مكتسب فمثلاً إذا حركنا جسماً إلى أعلى وأخرجناه من مكانه الذي كان ساكناً فيه فإن هذا الجسم قد اكتسب ميلاً يسميه الفلاسفة ميلاً قسرياً ويسميه المتكلمون اعتماداً مجتلباً ، وكذلك لو رمينا بجسم ما في الفضاء فإنه سيتحرك إلى أسفل طلباً للمكان بميل يسميه الفلاسفة ميلاً طبيعياً ويسميه المتكلمون اعتماداً لازماً . ونلاحظ أن المعتزلة والفلاسفة يثبتون الاعتماد ـ الميل ـ بنوعيه كسبب قريب لتفسير حركة الأجسام ، أما =

الثالث فأمثلته الإرادة والكراهة والظن والنظر والاعتقاد الذي ليس بعلم[1] .

وتبقى نقطة أخيرة تتعلق بالفرق بين أفعالنا المتولدة ، وما يتولد من أفعال اللّه تعالى . ويتلخص قول المعتزلة في هذا الموضوع في أن الأفعال التي يصح أن نفعلها ابتداءً ويصح أن نفعلها بسبب لا يختلف حكمها عن حكم أفعال اللّه تعالى ، وكذلك الأفعال التي تحدث منا ابتداءً ولا نفعلها بأسباب مثل الإرادة مثلاً فإن حكمها أيضاً يتساوى مع حكم أفعال اللّه تعالى . أما أفعالنا التي لا تصدر إلا متولدة عن أسباب فإن اللّه تعالى قادر على إيجادها ابتداء ، وأيضاً الأفعال التي يوجدها اللّه بأسباب قادر على أن يوجدها (فالقديم لا بد من قدرته على هذه الأجناس ابتداء كما قد قدر على إيجادها بأسباب ، لولا ذلك لصار محتاجاً إلى السبب كحاجتنا)[2] .

الإمامية :

عالج الشيخ الصدوق مشكلة خلق الأفعال في مواضع مختلفة من كتبه ، ونقتصر في بحثنا لقضية خلق الأفعال عند الصدوق على مصدرين يعتبران من أهم كتاباته في علم الكلام وهما رسالة الاعتقادات ، وكتاب التوحيد .

وفي رسالة الاعتقادات يطالعنا الشيخ الصدوق بالنص التالي :

(اعتقادنا في أفعال العباد أنها مخلوقة خلق تقدير لا خلق تكوين ، ومعنى ذلك أنه لم يزل اللّه عالماً بمقاديرها)[3] وإذن فأفعال العباد في ضوء هذا النص مخلوقة للّه تعالى خلق تقدير ، بمعنى أن اللّه منذ الأزل يعلم مقادير هذه الأفعال . وهذا هو معنى خلق التقدير ، وهو يقابل في نص الصدوق خلق التكوين ، أي إيجاد الأفعال وإحداثها . وبناءً على ذلك قرر الصدوق أن القول الحق في مسألة أفعال العباد ودورانها

أبو الحسن الأشعري فإنه أنكر ما ذهبوا إليه وقال : (جميع ما فيها مخترع لقادر حكيم يفعل ما يريد من غير سبب ولا معالجة) مجرد مقالات الأشعري ، ص ٢٧٦ ، وكذلك نفاه من الأشاعرة أبو إسحاق الأسفراييني ، وأثبته الباقلاني ، وجمهور الأشاعرة المتأخرين واعتبروا إنكاره مكابرة للحس انظر المواقف في علم الكلام ص ١٢٥ ، أيضاً الإشارات لابن سينا بشرحي الطوسي والراسي ، جـ ١ ، المطبعة الخيرية (١٣٢٥ هـ) ، ص ٨٢ .

(١) انظر المحيط بالتكليف ص ٣٩١ .

(٢) المحيط بالتكليف ، ص ٣٩٢ .

(٣) رسالة الاعتقادات ، ص ٧٥ .

بين الجبر والتفويض هو (قول الصادق لا جبر ولا تفويض بل أمر بين الأمرين ، فقيل له : وما أمر بين الأمرين ؟ فقال : ذلك مثل رجل رأيته على معصية فنهيته فلم ينته فتركته ففعل تلك المعصية ، فليس حيث لا يقبل منك فتركته كنت أنت الذي أمرته بالمعصية)[1] .

وفيما يتعلق بمسألة هل يريد اللّه المعاصي فإنه قد سبق لنا أنه كان يفرق بين المشيئة والإرادة من ناحية وبين المحبة والرضا من ناحية أخرى ، فشاء وأراد بمعنى واحد ، وأيضاً أحب ورضي بمعنى واحد . وأن المشيئة والإرادة شيء ، وأن المحبة والرضا شيء آخر[2] . غير أن الشيخ الصدوق يستشعر أنه يلزم من قوله هذا أن اللّه يشاء المعاصي كما يشاء الطاعات ، وأنه أراد كذلك قتل الحسين بن علي ، وأن هناك من يشنع عليه بهذا القول . فيحاول أن يرد على هؤلاء بقوله : (ليس هكذا نقول ، ولكنا نقول : أن اللّه أراد أن تكون معصية العاصين خلاف طاعة المطيعين ، وأراد أن تكون المعاصي غير منسوبة إليه من جهة الفعل ، وأراد أن يكون موصوفاً بالعلم بها قبل كونها ، ونقول : أراد اللّه أن يكون قتله منهياً عنه غير مأمور به ، ونقول : أراد اللّه تعالى أن يكون قتله مستقبحاً غير مستحسن ، ونقول : أراد اللّه تعالى أن يكون قتله سخطاً للّه غير رضا ونقول : أراد اللّه عز وجل أن لا يمنع من قتله بالجبر والقدرة كما منع منه بالنهي والقول ، ولو منع منه بالجبر والقدرة كما منع منه بالنهي والقول لاندفع القتل منه . . ونقول : لم يزل اللّه تعالى عالماً بأن الحسن سيقتل جبراً ويدرك بقتله سعادة الأبد ، ويشقى قاتله شقاوة الأبد ، ونقول : ما شاء اللّه كان وما لم يشأ لم يكن ، هذا اعتقادنا في الإرادة والمشيئة دون ما ينسبه إلينا أهل الخلاف والمشنعون علينا من أهل الإلحاد)[3] .

ونحن نتفق مع بعض الباحثين في فهمهم من هذا النص أن محاولة الصدوق للهروب ـ في هذا النص ـ من القول بأن اللّه لا يريد المعاصي محاولة غير موفقة . وأن هذه المحاولة قد اعتمدت في المقام الأول على القول بـأن إرادة اللّه تعالى لا تتعلق بالفعل وإنما تتعلق بالوصف الأخلاقي للفعل . وكأن ابن بابويه يفرق في أفعال العباد

---

(١) المصدر السابق، نفس الصفحة .
(٢) انظر ص ١٧٨ من الفصل السابق .
(٣) رسالة الاعتقادات ، ص ٧٦ ـ ٧٧ .

بين الفعل وبين وصف الفعل ، ففعل القتل مثلاً قد يوصف بأنه فعل سيء إذا كان قتلاً للحسن ونفس الفعل يوصف بأنه فعل حسن إذا كان قتلاً لأعداء الله ، وفي نص ابن بابويه تتعلق الإرادة بالوصف الأخلاقي للفعل ولا تتعلق بالفعل ذاته . فقتل الحسين تعلقت به إرادة الله بوصفه فعلاً قبيحاً سيئاً مكروهاً مستقبحاً غير مأمور به ، وأن هذا الفعل كان يمكن لله تعالى أن يمنعه بقوته لكنه اختار أن يمنعه بالأمر ، غير أن الصدوق لا يقول صراحة أن الله لا يريد الشرور والآثام والمعاصي مثلما يقول من جاء بعده من الإمامية كالمفيد مثلاً . وقد انتهت تحليلاته إلى عبارة لخصت مذهبه واتجاهه في هذه القضية وذلك في قوله : (نقول ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن)[1] وليس لهذه العبارة معنى سوى أن الله تعالى قد شاء ـ أي أراد ـ ما كان وما سيكون بما في ذلك المعاصي والآثام والشرور .

والحقيقة أن الشيخ الصدوق في موقفه السابق من قضية خلق الأفعال يقترب كثيراً من نظرية الأشاعرة بقدر ما يبتعد عن مذهب المعتزلة في هذه القضية ، فالتفرقة بين الإرادة والرضا تفرقة أشعرية معروفة[2] ، فقد حكى الأشعري من جملة أقوال أهل الحديث وأهل السنة أنهم يقولون : (إن الله لم يأمر بالشر بل نهى عنه وأمر بالخير ، ولم يرضى بالشر وإن كان مريداً له)[3] .

أما في كتاب (التوحيد) فإن الصدوق يعالج المشكلة بصورة أخرى في بعض نصوصه فينقل نصوصاً عن الإمام على الرضا تتعلق بقضية هل يريد الله المعصية ؟ ويذكر انطلاقاً أيضاً من حديث لعلي الرضا أن لله تعالى إرادتين ومشيئتين : الإرادة الأولى يسميها إرادة عزم والإرادة الثانية يسميها إرادة حتم ، وإرادة العزم هي الأمر والنهي وهي في كلمة واحدة التشريع ، وهذه الإرادة لا تأثير لها في أفعال العباد . أما الإرادة الثانية فهي الإرادة التكوينية ، وهذه الإرادة تتعلق بأفعال العباد ، وأن هاتين الإرادتين قد تتعارضان ، بمعنى أنه قد يأمر وينهي وهو لا يريد ولا يشاء ، ويضرب الشيخ الصدوق مثلاً لذلك في النهي : إن الله نهى آدم وزوجته عن الأكل من الشجرة ومع ذلك فقد شاء أن يأكلا منها . كما يضرب مثلاً في الأمر : بأن الله تعالى أمر

---

(١) See MacDermott - The Theology of Al - Mufid , p . 76 - 77

(٢) انظر ص ١٧٨ من هذا البحث .

(٣) مقالات الإسلاميين ، ص ٢٩٤ .

إبراهيم بذبح ابنه إسماعيل ، مع عدم إرادته لذبحه[1] .

وفي موضع آخر يعرض الصدوق في كتابه التوحيد معنى الإرادة والأمر والرضا ، ويرى أنها في الطاعات بمعنى واحد ، أما في المعاصي فإن معنى الإرادة والمشيئة هو النهي عنها والمنع منها بالتوعد ، وفي ذلك يقول الصدوق (مشيئة اللّٰه وإرادته في الطاعات الأمر بها والرضا ، وفي المعاصي النهي عنها والمنع منها بالزجر والتحذير)[2] . ولا شك في أن الصدوق هنا يردد نفس مقولة المعتزلة في أنه تعالى يريد جميع ما أمر به ورغب فيه من العبادات وأنه لا يريد شيئاً من القبائح بل يكرهها[3] . غير أنه يتناقض مع ما قرره من قبل من الفرق بين المشيئة والإرادة من ناحية وبين المحبة والرضا من ناحية أخرى في نص الصادق الذي اعتمد عليه .

وخلاصة القول أن الصدوق قد اضطرب بين جهتين ، فهو لا يريد أن يقول أن اللّٰه تعالى يريد المعاصي والشرور ، بينما يعتقد اعتقاداً جازماً إن ما شاء اللّٰه كان وما لم يشأ لم يكن ، ولذلك وجدناه مرة ينحاز إلى مدرسة الأشاعرة في التفرقة بين الإرادة والرضى ، وينحاز مرة أخرى إلى مدرسة المعتزلة في أن الإرادة والرضا في الطاعات بمعنى واحد .

أما في الاستطاعة فيبدأ الصدوق بكلام يرويه عن أحد الأئمة أنه لما سئل عن شيء من معنى الاستطاعة قال : (ليست الاستطاعة من كلامي ولا كلام آبائي)[4] ويفسر الصدوق هذا القول بأن الاستطاعة المنفية ليست هي الاستطاعة بمعنى القدرة على الفعل ، وإنما هي الاستطاعة بمعنى هل يوصف اللّٰه تعالى أنـه مستطيـع أو لا يوصف (كما قال الذين على عهد عيسى عليه السلام : هل يستطيع ربك أن ينزل علينا مائدة من السماء)[5] فالاستطاعة بهذا المعنى ليست من كلام جعفر الصادق ولا من كلام آبائه ، غير أنه ينقل نصاً مروياً عن جعفر أيضاً يقول فيه : (لا يكون العبد فاعلاً ولا متحركاً إلا والاستطاعة معه من اللّٰه عز وجل ، وإنما وقع التكليف من اللّٰه تبارك

---

(١) انظر التوحيد ، ص ٦٥ ـ ٦٦ .
(٢) التوحيد ، ص ٣٤٦ ـ ٣٤٧ .
(٣) انظر المغني ، جـ ٦ (الإرادة) ، ص ٢١٨ .
(٤) التوحيد ، ص ٣٤٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٤٥ .
سورة المائدة ، آية : ١١٢ .

وتعالى بعد الاستطاعة ولا يكون مكلفاً للفعل إلا مستطيعاً)[1] .

والذي يبدو من هذا النص أن الاستطاعة شرط في التكليف وأنها تسبق الفعل . وأما معنى الاستطاعة فهو ـ بناءً على مأثورات الأئمة أيضاً ـ عبارة عن أربعة أشياء :

١ ـ تخلية السّرب[2] ومعناها انتفاء الموانع .
٢ ـ صحة الجسم ، أي انتفاء المرض .
٣ ـ سلامة الجوارح ، أي سلامة الآلات التي يعمل بها فلا يكون أعمى أو أصماً أو مشلولاً أو غير ذلك .
٤ ـ سبب وارد من اللّه تعالى (ولما سئل الإمام الرضا أن يفسر قوله هذا في الاستطاعة قال : أن يكون العبد مخلى السّرب ، صحيح الجسم ، سليم الجوارح ، يريد أن يزنى فلا يجد امرأة ، ثم يجدها فإما أن يعصم فيمتنع كما امتنع يوسف ، أو يخلى بينه وبين إرادته فيزنى فيسمى زانياً ، ولم يطع اللّه بإكراه ولم يعص بغلبه)[3] .

والاستطاعة بهذا المعنى الذي أورده الصدوق قد لقيت رفضاً من تلميذه الشيخ المفيد الذي ذهب إلى أن القول الذي اعتمد عليه الصدوق في الاستطاعة قول شاذ ، وأن الرأي الصحيح عند الإمامية في الاستطاعة هي أنها الصحة والسلامة (فكل صحيح فهو مستطيع وإنما يعجز الإنسان ويخرج عن الاستطاعة بخروجه عن الصحة)[4] . ولا يعتبر الشيخ المفيد وجود الآلة شرطاً في الاستطاعة كما اعتبره الصدوق وإنما يكون وجود الآلة شرطاً في الفعل . وبذلك قد يكون الشخص مستطيعاً ولكنه ممنوع من الفعل أو كما يعبر المفيد فإن (المنع لا يضاد الاستطاعة وإنما يضاد الفعل ، ولذلك يكون الإنسان مستطيعاً للنكاح وهو لا يجد امرأة ينكحها)[5] وهو بهذا الرأي إنما يختار مذهب البغداديين في مقابل رأي البصريين الذين يقولون بأن الاستطاعة معنى أو عرض يحلّ في الشخص[6] .

---

(١) التوحيد ، ص ٣٤٥ .
(٢) جاء في لسان العرب ، السّرب : النفس بكسر السين ، انظر جـ٣ ص (١٩٨٠) ، مادة سرب .
(٣) التوحيد ، ص ٣٤٨ .
(٤) تصحيح الاعتقاد ، ص ٤٨ .
(٥) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٦) انظر ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ من هذا البحث .

ويمكن للباحث أن يستنبط آراء الشيخ المفيد من خلال تصحيحه المستمر لعقيدة الشيخ الصدوق ، ومن هذا المنطلق فإنه فيما يتعلق بمشكلة أفعال العباد فإن الشيخ المفيد لا يقول بأنها مخلوقة للّه كما يقول المجبرة ، ولا يصح أن تكون مخلوقة للّه خلق تقدير كما يقول شيخه الصدوق . ويرى أن قول الصدوق لا يمثل رأي الإمامية بقدر ما يعتبر انحرافاً عن منهجهم ، ويتلخص نقد الشيخ المفيد في النقدين الآتيين :

أولاً : نقد الأقوال التي اعتمد عليها الصدوق في نظريته في مشكلة أفعال العباد ، فالصحيح المنقول عن آل البيت ـ فيما يذكر المفيد ـ هو قولهم بأن (أفعال العباد غير مخلوقة للّه ، والذي ذكره أبو جعفر (الصدوق) قد جاء به حديث غير معمول به ولا مرضيّ الإسناد ، والأخبار الصحيحة بخلافه)[1] .

ثانياً : نقد تفسير الصدوق للخلق التقديري بأنه العلم فهذا التفسير مخالف للحق ، لأن اللغة لا تسوي بين العلم بالشيء وبين خلقه ، ولو كان العلم يعني الخلق (لوجب أن يكون من علم النبي ـ صلى اللّه عليه وآله ـ فقد خلقه ، ومن علم السماء والأرض فهو خالق لهما ، ومن عرف بنفسه شيئاً من صنع اللّه تعالى وقرره في نفسه لوجب أن يكون خالقاً له . وهذا محال ، لا يذهب وجه الخطأ فيه على بعض رعية الأئمة ـ عليهم السلام ـ فضلاً عنهم)[2] . ويحدد الصدوق معنى التقدير ـ في اللغة ـ بأنه الخلق ، والتقدير لا يكون عن طريق العلم والفكر ، وإنما يكون التقدير تقديراً بالفعل فقط ، ثم يورد المفيد بعضاً من أقوال الأئمة في قضية خلق الأفعال فيذكر أنه قد روى عن الحسن الثالث عليه السلام : أنه سئل عن أفعال العباد فقيل له : هل هي مخلوقة للّه تعالى ؟ فقال عليه السلام : لو كان خالقاً لها لما تبرأ منها ، وقد قال سبحانه : ﴿ **إن اللّه بريء من المشركين ورسوله** ﴾[3] ومعلوم أنه تعالى لا يتبرأ من خلق ذواتهم وإنما تبرأ من شركهم وقبائحهم[4] .

ويدعم المفيد نقده للشيخ الصدوق بمرويات أخرى عن آل البيت تثبت أن أفعال العباد حادثة لهم أو من جهتهم ، فيذكر أن أبا حنيفة سأل موسى بن جعفر عن

---

(١) تصحيح الاعتقادات ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٨ .
(٣) سورة التوبة ، الآية : ٣ .
(٤) انظر تصحيح الاعتقادات ، ص ٢٩ .

أفعال العباد ، فأجابه أفعال العباد إما أن تكون من اللّه تعالى فقط ، أو تكون منه ومن العبد على سبيل الاشتراك ، أو تكون من العبد على وجه التحديد . ويبطل موسى بن جعفر الاحتمالين الأولين ، لأنه لو كانت الأفعال مخلوقة للّه تعالى فقط لكان سبحانه هو الأولى بأن يتوجه إليه وصف الحمد إذا كانت الأفعال حسنة ، والوصف بالـذم إذا كانت الأفعال قبيحة ، ولما كان هناك معنى لأن يوصف العباد بالمدح أو الذم ، وكذلك لو كانت الأفعال من اللّه ومن العبد على سبيل الاشتراك لوجب أن يتوجه الحمد والذم عليهما معاً . ومن الواضح أن هذين الوجهين غير صحيحين ، فلم يبق إلا أن تكون أفعال العباد حادثة من جهتهم (فإن عاقبهم اللّه تعالى على جنايتهم بها فله ذلك ، وإن عفى عنهم فهو أهل التقوى وأهل المغفرة)[1] .

ويرى المفيد كما يرى المعتزلة أن مسألة خلق الأفعال فرع لمسألة العدل ، لأنه إذا ثبت أن اللّه عدل فالقول اللازم لذلك هو أنه لا يعذب أحداً إلا على فعل يقترفه العبد نفسه ويحدثه من جهته ، وهذا الارتباط الضروري بين معنى العدل ومعنى خلق العباد لأفعالهم يفرد له الشيخ المفيد فصلاً خاصاً يقول في بدايته (إن اللّه جل جلاله عدل كريم لا يعذب أحداً إلا على ذنب اكتسبه ، أو جزم اجترمه ، أو قبيح نهاه عنه فارتكبه ، وهذا مذهب سائر أهل التوحيد سوى الجهم بن صفوان ، وعبد السلام (أبو هاشم) بن محمد بن عبد الوهاب الجبائي)[2] .

ويقصد المفيد أن المذهب الشاذ في مسألة خلق أفعال العباد منحصر في رأيين رأي الجهم ورأي الجبائي من المعتزلة . ومن المعروف أن الجهم بن صفوان كان يقول بأن العبد في أفعاله مضطر وليست له قدرة على فعلها أو على تركها ، فليس للعبد في مذهب جهم فعل يستحق عليه الثواب والعقاب ، بل الثواب والعقاب مرتبطان هنا بعدم فعل من العبد ، أما الشذوذ في مذهب الجبائي فالمقصود به فيما يرى المفيد القول الذي قدمناه[3] من أن الثواب والعقاب كما يكونان على الفعل يكونان أيضاً على عدم الفعل . وقد قدمنا أيضاً أن رأي أبي علي في هذه المسألة هو أن الثواب والعقاب لا يستحقان إلا على فعل يفعله العبد والعكس غير صحيح ، أي إن العبد إذا لم يفعل

---

(١) تصحيح الاعتقادات ، ص ٢٩ .
(٢) أوائل المقالات ، ص ٦٥ .
(٣) انظر ص ٢٥٤ من هذا البحث .

فعلاً فإنه لا يمكن أن يقال في هذه الحالة أن العبد يعاقب على أنه لم يفعل فعلاً . والإخلال بالواجب عنده يسمى فعلاً كذلك ويسميه فعل الترك[1] . ويتضح من اختيار المفيد لرأي أبي علي ونقده لرأي أبي هاشم حرص المفيد على أن يتصف اللّه بصفة العدل بكل أبعادها بحيث لا تشوبه أي شائبة من شوائب الظلم ، وإلى الحد الذي يعتبر فيه عقاب اللّه على الإخلال بالواجب ليس عقاباً على لا شيء وإنما هو عقاب على فعل ، هو فعل الترك .

غير أن المفيد وإن كان يقرر صراحة بأن أفعال العباد حادثة من جهتهم ، وأن هذا هو مذهب الأئمة إلا أنه لا يرتضي أن يقال : إن العباد خالقون أو يخلقون أفعالهم ، وإنما يقول : يفعلون ويحدثون ويخترعون ويصنعون ويكتسبون[2] . وهو في منعه إطلاق لفظ خالق على أحد العباد ملتزم بالقرآن ، حيث لم يرد فيه هذا اللفظ وصفاً للعباد . ويرى أن هذا القول هو إجماع الإمامية والبغداديين من المعتزلة ، وأن معتزلة البصرة في قولهم : إن العباد يخلقون أفعالهم قد خرجوا على إجماع المسلمين[3] .

وإذا كان الصدوق قد اضطرب قوله في إرادة المعاصي والشرور بالنسبة للّه تعالى ، فإن المفيد ينعي عليه هذا الاضطراب وهذا التناقض ، ويقرر أن الذي أوقعه في كل ذلك هو منهجه الظاهري في فهم الأحاديث المختلفة وأنه (لم يكن ممن يرى النظر فيميز بين الحق منها والباطل ، ويعمل على ما يوجب الحجة)[4] ثم يقرر الشيخ المفيد في صراحة ووضوح أن (الحق في ذلك أن اللّه تعالى لا يريد إلا ما حسن من الأفعال ولا يشاء إلا الجميل من الأعمال ، ولا يريد القبائح ولا يشاء الفواحش تعالى اللّه عما يقول المبطلون علواً كبيراً)[5] .

ويتابع الشيخ المفيد معتزلة بغداد أيضاً في قولهم بالتسوية بين معنى الإرادة ومعنى الاختيار بالنسبة للإنسان ، وقد تقدم أن معتزلة البصرة ـ وعلى رأسهم أبو علي الجبائي والقاضي عبد الجبار ـ يفرقون بين هذين المعنيين وأن الاختيار إنما يسمى إرادة إذا كان

---

(١) انظر ص ٢٥٤ من هذا البحث .
(٢) انظر أوائل المقالات ، ص ٦١ .
(٣) انظر أوائل المقالات ، ص ٦١ ـ ٦٢ .
(٤) تصحيح الاعتقادات ، ص ٣٤ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ٣٥ .

فيه إيثار أو ترجيح وأن الاختيار قد يقع على اضطرار لا إرادة فيه . وفي هذا يقول المفيد : (أقول إن الإرادة للشيء هو اختياره ، واختياره هو إرادته وإيثاره ، وقد يعبر بهذه اللفظة عن المعنى الذي يكون قصداً لأحد الضدين ويعبر بها أيضاً عن وقوع الفعل على علم به . . ويعبر بلفظ مختار عن القادر خاصة ويراد بذلك أنه متمكن من الفعل وضده ، دون أن يراد به القصد والعزم وهذا مذهب جماعة من المعتزلة البغداديين وكثير من الشيعة ويخالف فيه البصريون)[1] .

وفيما يتعلق بأمر العلاقة بين الإرادة والمراد فإن المفيد ـ كما هي عادته ـ يفضل الانتماء إلى مدرسة البغداديين من المعتزلة فيختار مذهب البلخي في أن الإرادة توجب المراد وأنه من غير الممكن أن توجد الإرادة ولا يوجد الفعل المراد بها . اللهم إلا إذا تدخل عنصر خارجي يحول بين المريد وبين الفعل المراد . وهنا يقرر المفيد (إن الإرادة التي هي قصد لإيجاد أحد الضدين الخاطرين ببال المريد ، موجبة لمرادها ، وأنه محال وجودها وارتفاع المراد بعدها بلا فصل ، إلا أن يمنع من ذلك من فعل المريد غير المريد)[2] .

ومذهب المفيد في تقدم الإرادة أو مقارنتها للفعل هو أن الإرادة يجب أن تتقدم الفعل ولا يمكن أن تقارنه ، وهو في ذلك أيضاً ينتمي إلى البغداديين في مقابل قول البصريين الذين يقولون يصح أن تتقدم ويصح أن تقارن[3] .

وفي مسألة (التوليد) لا يختلف الشيخ المفيد في تحديده للفعل المتولد عن المعتزلة ، ذلك أن الفعل المتولد هو الفعل الناتج عن فعل آخر أو سبب يفعله الشخص القادر ، والفعل الأول ـ أو السبب ـ فعل مباشر أو فعل مبتدأ ، أما الفعل الناتج عنه فهو الفعل المتولد ، مثل أن يرمي شخص بسهم فيصيب غرضه ويصيب أشياء أخرى ، أو يضرب شخص شخصاً فيحدث فيه الألم ، وهذا القدر في تقسيم الأفعال إلى مبتدأ ومتولد ، وأن المبتدأ لا يكون متولداً ، والمسبب عن المبتدأ هو المتولد ، هذا القدر ـ كما يقول المفيد ـ هو : (مذهب أهل العدل كافة سوى النظام ومن وافقه في

(١) تصحيح الاعتقاد ، ص ١٣٣ .
(٢) أوائل المقالات ، ص ١٢٣ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ١٣٣ ، أيضاً انظر ص ٢٥٧ من هذا البحث .

نفي المتولد من أهل القدر والإجبار)[1] .

وما يتميز به المفيد في هذه النقطة هو طريقته في التمييز بين الفعل المباشر والفعل المتولد وذلك في قوله : (إن كل متولد فهو موجب وليس كل موجب فهو متولد ، والفرق بينهما أن الموجب الذي ليس بمتولد هو ما ولى الإرادة بلا فصل بينهما من فعل المريد ، والموجب المتولد هو ما ولى الذي يلي الإرادة من الأفعال)[2] . وطريقة المفيد في التمييز بين المبتدأ والمتولد لا تعتمد مباشرة على السبب والمسبب أو على إمكان الندم ـ على الفعل أو إمكان حدوث عارض يمنع وقوع الفعل ـ كما هو الحال عند القاضي عبد الجبار[3] . وإنما تعتمد أساساً على موقع الفعل من إرادة الفاعل ، فالذي يلي الإرادة مباشرة ودون فصل هو الفعل المبتدأ ، وما يلي الفعل المبتدأ بعد ذلك هو فعل متولد ، فالمبتدأ موجب بالإرادة ، والمتولد موجب بالمبتدأ ، غير أن المبتدأ لا يسمى متولداً لأنه ليس ناشئاً عن فعل قبله ، فالإرادة وإن كانت موجبة إلا أنه ـ كما قال المفيد من قبل ـ قد يقع مانع خارجي يحول بين الإرادة والفعل ، وهذا معنى قوله في النص السابق : (كل متولد فهو موجب وليس كل موجب فهو متولد) .

والحقيقة أن كلا من طريقة المفيد وطريقة عبد الجبار تنتهي إلى نتيجة واحدة هي أن الفعل المتولد مسبَّب ، وأن المبتدأ ليس متولداً .

ويتفق المفيد مع كثير من المعتزلة في إنكار نسبة الأفعال المتولدة إلى الطبيعة ، فهذه الأفعال تنسب لفاعل السبب أو محدث الفعل في المطبوع ، ولا يصح فيما يرى المفيد أن ينسب فعل ـ على الحقيقة ـ لأي شيء طبيعي وهو في هذا القول يتابع مذهب أبي القاسم الكعبي ويرى أن هذا المذهب هو خلاف (مذهب المعتزلة في الطباع ، وخلاف الفلاسفة الملحدين أيضاً فيما ذهبوا إليه من أفعال الطباع ، وأباه الجبائي وابنه وأهل الحشو وأصحاب المخلوق والإجبار)[4] .

ويتفق المفيد مع كثير من معتزلة بغداد أيضاً في أن النظر والاعتقاد والعلم واللذة والألم يمكن أن تحدث كأفعال متولدة ، وأن الشخص قد يولد في غيره علماً ، وذلك

---

(١) أوائل المقالات ، ص ١٢٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .
(٣) انظر ص ٢٦٣ من هذا البحث .
(٤) أوائل المقالات ، ص ١٢١ ـ ١٢٢ .

حين يفعل بالغير أسباباً توجب العلم ، (كالذي يصيح بالساهي فيفعل به علماً بالصيحة متولداً عن الصيحة به ، بدلالة أنه لا يصح امتناعه من العلم بذلك مع سماع ما بدهه من الصياح ، وكالضارب لغيره المولد بضربه ألماً فيه ، فإنه يولد فيه علماً بالألم والضرب . . وقد يولد الإنسان في غيره غماً وسروراً وحزناً وخوفاً بما يورده عليه . . وأشباه ذلك مما يطول بذكره الكلام)[1] .

وهذا الذي ذهب إليه المفيد مع معتزلة بغداد هو مذهب أبي القاسم البلخي ، وقد ذهب إلى الرأي المخالف معتزلة البصرة وعلى رأسهم الجبائيان والقاضي عبد الجبار ، وأنكروا إحداث اللون والطعم والرائحة لا مباشرة ولا توليداً ، وأنكروا أيضاً إحداث العلم أو الاعتقاد أو الإحساس في شخص آخر[2] .

وفيما يتعلق بالعلم المدرك بالحواس عند الإنسان فإن المفيد يقسمه إلى أقسام ثلاثة :

١ ـ قسم من أفعال اللّه تعالى مثل العلم بصوت الرعد ، ولون الضوء في البرق ومثل العلم بالحر والبرد وما إلى ذلك ، فالعلم بهذه الأشياء هو من فعل اللّه تعالى لأن اللّه هو الفاعل لأسبابها .

٢ ـ وقسم من فعل الشخص مثل العلم الذي يحصل للشخص حين يفتح عينيه ، أو حين يصغي بأذنيه أو حين يلمس شيئاً حاراً أو بارداً . . إلخ .

٣ ـ وقسم من فعل الغير وذلك : (كالصائح بغيره وهو غير متعمل لسماعه ، أو المؤلم له فلا يمتنع من العلم بالألم عند إيلامه)[3] ويقول المفيد : (إن هذا مذهب جمهور المتكلمين من أهل بغداد)[4] .

ويختلف عبد الجبار مع المفيد في القسم الثالث ـ كما أشرنا من قبل ـ حيث أنكر ومن معه من معتزلة البصرة أن يحدث شخص إحساساً في شخص آخر .

والنقطة الأخيرة التي يتفرد بها المفيد عن المعتزلة هي إنكار القول بالتوليد فيما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٤ .
(٢) انظر المغني ، جـ ٩ ، ص ١٣ ـ ١٤ .
(٣) أوائل المقالات ، ص ١٠٣ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

يتعلق بأفعال اللّٰه تعالى . فالمفيد يمتنع من وصف الأفعال الإلٰهية بهـذا اللفظ وإنما يصفها بأنها (مسببات) بدلاً من متولدات ، والوصفان وإن اختلفا من حيث اللفظ فإن معناهما واحد ، وحجة المفيد في ذلك : إتباع الشرع حيث لم يرد في الشرع وصف أفعال اللّٰه تعالى بالتوليد ، يقول : (أقول أن في كثير من أفعال اللّٰه تعالى مسببات ، وامتنع من إطلاق لفظ الوصف عليها بأنها متولدات وإن كانت في المعنى كذلك ، لأنني أتبع فيما أطلقه في صفات اللّٰه تعالى وصفات أفعاله الشرع ولا أبتدع ، وقد أطلق المسلمون على كثير من أفعال اللّٰه تعالى أنها أسباب ومسببات ، ولم أجدهم يطلقون عليها لفظ المتولد ومن أطلقه منهم فلم يتبع فيه حجة في القولين ، ولا لجأ فيه إلى كتاب ولا سنة ولا إجماع ، وهذا مذهب أختص به لما ذكرت من الاستدلال ولدلائل أخر ليس هنا موضعها)[1] .

وإذا كان الشيخ المفيد قد تابع معتزلة بغداد في معظم مسائل العدل فإن تلميذه المرتضى يتابع مدرسة البصريين من المعتزلة . وفيما يتعلق بمشكلة خلق الأفعال فـإن المرتضى يقرر في إيجاز نفس ما قرره القاضي عبد الجبار تقريباً من قبل من أن اللّٰه تعالى لا يخلق أفعال العباد ولكنهم هم المحدثون لها ، وكذلك يتابعه في الاستدلال على هذا القول فيقرر أن العباد هم المحدثون لأفعالهم ، لأن هـذه الأفعال إنمـا تقع بحسب قصودهم وأحوالهم ، ولأنا (وجدنا من أفعال العباد ما هو ظلم وعبث وفساد ، وفاعل الظلم ظالم ، وفاعل العبث عابث ، وفاعل الفساد مفسد ، فلما لم يجز أن يكون اللّٰه مفسداً علمنا أنه لم يفعل الظلم ولا العبث ولا الفساد)[2] ويردد المرتضى أيضاً نفس دليل معتزلة البصرة الذي قرره القاضي من قبل من التفرقة بين فعل العبد وبين طوله ولونه من حيث الثواب والعقاب فيقول : (ومما يبين ما قلنا : أنه لا يجوز أن يعذب العباد على طولهم وقصرهم ، وألوانهم وصورهم ، لأن هذه الأمور فعلُهُ وخلقُهُ فيهم ، فلو كان الكفر والفجور فعل اللّٰه لم يجز أن يعذبهم على ذلك ولا ينهاهم عنه ولا يأمرهم بخلافه ، فلما أمر اللّٰه العباد بالإيمان ونهاهم عن الكفر ، ولم يجز أن يأمرهم بأن يفعلوا طولهم وقصرهم وألوانهم وصورهم علمنا أن هـذه الأمور فعـل اللّٰه ، وأن الطاعـة والمعصية والإيمان والكفر فعل العباد)[3] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .
(٢) رسائل الشريف المرتضى ، ص ٨٠ .
(٣) رسائل الشريف المرتضىٰ ، ص ٨٠ ـ ٨١ .

وهناك أدلة أخرى توسع المرتضى في ذكرها وتحليلها ، وكل هذه الأدلة لا تخرج في معناها عما ذكره القاضي عبد الجبار من قبل . يقول المرتضى : (ولو قصدنا إلى استقصاء ما يدل على مذهبنا في أن الله لم يفعل الظلم والجور والكذب وسائر أفعال العباد لطال بذلك الكتاب ، وفيما ذكرناه كفاية)[١] . وكذلك يردد المرتضى نفس الأدلة النقلية التي وجدناها عند القاضي عبد الجبار ، وإن كان قد زاد عليها كثيراً من الآيات القرآنية ومن أخبار الأئمة[٢] . كما ناقش المرتضى مذهب الأشاعرة في قولهم بأن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ، وبين اللوازم الفاسدة التي تترتب على مذهبهم في حوار طويل في رسالته (إنقاذ البشر من الجبر والقدر)[٣] وأوّل الأدلة النقلية التي استند إليها الأشاعرة في مذهبهم[٤] . ونستطيع أن نقول : أن المرتضى في مشكلة خلق الأفعال لا يخرج عن إطار معتزلة البصرة اللهم إلا في التفصيلات والجزئيات فقط .

وكذلك موضوع الإرادة يردد المرتضى فيه نفس فكرة معتزلة البصرة ، من أن لله تعالى إرادتين : إرادة يسميها إرادة بلوى واختبار ، وإرادة أخرى يسميها إرادة إجبار واضطرار . وهذا التقسيم يعادل تماماً تقسيم عبد الجبار للإرادة على جهتين : جهة الاختيار والطوع . وجهة الإلجاء والإكراه[٥] يقول المرتضى : (فإن سأل سائل فقال : أتقولون إن الله تعالى أراد الإيمان من جميع الخلق المأمورين والمنهيين أو أراد ذلك من بعضهم دون بعض ؟ قيل له : بل أراد ذلك من جميع الخلق إرادة بلوى واختبار ، ولم يرد إرادة إجبار واضطرار وقد قال الله تعالى : **﴿ كونوا قوامين بالقسط ﴾**[٦] وقال : **﴿ كونوا قردة خاسئين ﴾**[٧] فأراد أن يجعلهم هو قردة إرادة إجبار واضطرار فكانوا كلهم كذلك ، وأراد أن يقوموا بالقسط إرادة بلوى واختبار ، فلو أراد أن يكونوا قوامين بالقسط كما أراد أن يكونوا قردة خاسئين لكانوا كلهم قوامين شاؤوا أو أبوا ، ولكن لو فعل الله ، ما استحقوا حمداً ولا أجراً)[٨] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧٧ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٧٣ ـ ٨٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٨٤ ـ ٩٢ .
(٤) انظر المصدر نفسه ، ص ٩٥ ـ ١٠٠ .
(٥) انظر فيما سبق ص ٢٥٧ .
(٦) سورة النساء ، آية : ١٣٥ .
(٧) سورة البقرة ، آية : ٦٥ .
(٨) رسائل الشريف المرتضى ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

وكذلك يتابع المرتضى في مسألة الاستطاعة معتزلة البصرة ، ويقرر كما قرر القاضي عبد الجبار من قبل أن الاستطاعة هي القدرة على الفعل وعلى ضده ، وأنها متقدمة على الفعل . وإن الاستطاعة ليست علة توجب وقوع الفعل المراد ، فيقول : (وقدرتنا لا تتعلق إلا بحدوث الأفعال . . وهي متعلقة بالضدين ، لتمكن كل قادر غير ممنوع من التنقل في الجهات ، وهي متقدمة للفعل لأنها ليست بعلة ولا موجبة ، وإنما يحتاج إليها ليكون الفعل محدثاً فإذا وجد استغنى عنها)[1] .

وجملة القول أن المرتضى في معالجته لمشكلة خلق الأفعال والاستطاعة والإرادة عند الإنسان ، إنما كان يتابع أصول معتزلة البصرة في هذه المشكلات ، وإن كان قد تميز بشيء فإنما هو في طريقة العرض أو طريقة التحليل والاستنباط .

ويجيء الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) تلميذ المرتضى فيقرر مع معتزلة البصرة في قضية خلق الأفعال أن اللّٰه تعالى وإن كان قادراً على فعل القبيح إلا أنه لا يفعله ، ثم يطرح تساؤلاً يقول فيه : (فإن قيل هل أفعال العباد بقضاء اللّٰه وقدره أم لا ؟)[2] يجيب عليه بأن القضاء في اللغة يطلق على أربعة معان : معنى الخلق والإحداث كقوله تعالى : ﴿ **فقضاهن سبع سماوات في يومين** ﴾[3] ، ومعنى الحكم : كقوله تعالى : ﴿ **واللّٰه يقضي بالحق** ﴾[4] ، ومعنى الأمر مثل قوله تعالى : ﴿ **وقضى ربك ألا تعبدوا إلا إياه** ﴾[5] ، ثم بمعنى الأعلام والإخبار كقوله تعالى : ﴿ **وقضينا إلى بني إسرائيل في الكتاب** ﴾[6] . ويستبعد الطوسي أن يكون قضاء اللّٰه بالنسبة لأفعال العباد هو إحداثه لها ، ومنهجه في الاستدلال على ذلك هو نفس منهج القاضي عبد الجبار ، وذلك : (لأن فعل العبد لا يخلو أن يكون قبيحاً أو حسناً ، فما هو قبيح لا يجوز أن يكون فعلاً له لأنا قد بينا أنه لا يفعل القبيح ، وما هو حسن لا يجوز أيضاً أن يفعله لأنه فعلنا ، والفعل الواحد لا يكون من فاعلين على ما نبينه)[7] . كذلك يستبعد الطوسي أن يكون

---

(١) جمل العلم والعمل ، ص ٣٢ .
(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٩٤ .
(٣) سورة فصلت ، الآية : ١٢ .
(٤) سورة غافر ، الآية : ٢٠ .
(٥) سورة الإسراء ، الآية : ٢٣ .
(٦) سورة الإسراء ، الآية : ٤ .
(٧) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٩٥ .

قضاء اللّٰه لأفعال العباد هو حكمه أو أمره أو إلزامه بهذه الأفعال (لأن أحداً من الأمة لا يقول إن اللّٰه أمرنا بالمعاصي أو حكم علينا بأن نفعلها)[1] . ويبقى القسم الأخير من معنى القضاء وهو الإعلام والإخبار ، وهو المعنى الذي يرتضيه الطوسي لقضاء اللّٰه تعالى (فإنه يجوز أن يقال على ضرب من التقييد ، لأن اللّٰه أخبر وأعلم ما لنا في فعل الطاعة من الثواب وما علينا بفعل المعاصي من العقاب ، فجاز أن يضاف إلى اللّٰه القضاء على هذا الوجه)[2] .

والأدلة التي يذكرها الطوسي على أن العباد هم المحدثون لأفعالهم تقترب أيضاً من أدلة القاضي في نفس الموضوع ، فعند الطوسي أن الدليل على أننا نحدث أفعالنا هو : (وقوعها بحسب دواعينا وأحوالنا ، وانتفاءها بحسب صوارفنا وكراهيتنا . فلولا أنها فعلنا لما وجب ذلك)[3] .

ومما يدل على ذلك أيضاً (أنه يحسن مدحنا على بعض الأفعال ، وذمنا على بعض ، لأن من فعل الطاعة يحسن مدحه ، ومن فعل الظلم يحسن ذمه ، ولا يحسن مدحه ولا ذمه على طوله وقصره وحسنه وقبحه ، وإنما كان ذلك لأن الأول متعلق بنا والثاني غير متعلق بنا لا شيء سواه)[4] . ولا يحتاج الباحث المقارن إلى طول عناء في اكتشاف التشابه القوي بين ما قاله معتزلة البصرة وما يقوله الطوسي في القول بأن العباد هم المحدثون لأفعالهم وفي الاستدلال على هذا القول .

ويرى الطوسي في الاستطاعة رأي البصريين ، فالاستطاعة عنده معنى ، وهذا المعنى هو الذي يكون به الإنسان قادراً ، فالاستطاعة هي القدرة (وهذه القدرة تتعلق بالشيء وبمثله وبخلافه وبضده . . والقدرة قبل الفعل دون أن تكون مصاحبة له ، بدلالة أن القدرة يحتاج إليها ليخرج بها الفعل من العدم إلى الوجود ، فلو وجد مقدورها لاستغنى عنها)[5] ويرفض الطوسي مذهب البغداديين في الاستطاعة فلا يرى أنها راجعة إلى الصحة أو الطبع أو اعتدال الأمزجة (لأن جميع ذلك يرجع إلى المحل

---

(١) المصدر السابق ، ص ٩٦ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٩٧ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٩٩ .
(٥) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ ـ ١٠٤ .

دون الجملة)[1] أي إن الاستطاعة فيما يرى لا تعود إلى واحد من الأمور المذكورة لأن كلا منها يرجع إلى المحل . وأما الاستطاعة فيجب أن تعود إلى جملة الحي لا إلى أجزائه ، ومنهج عبد الجبار بل وألفاظه كذلك واضحة كل الوضوح فيما يقول الطوسي في الاستطاعة .

أما نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فإنه يلخص موقفه في كتابه المعروف (تجريد الاعتقاد) بعبارات موجزة يقول فيها : (واستغناؤه وعلمه يدلان على انتفاء القبح عن أفعاله تعالى مع قدرته عليه لعموم النسبة ولا ينافى الامتناع اللاحق ، وإرادة القبيح وكذا ترك إرادة الحسن والأمر والنهي . . والضرورة قاضية باستناد أفعالنا إلينا)[2] وفي هذا النص لا يخرج نصير الدين الطوسي عن كلام المعتزلة في أن الله تعالى وإن كان قادراً على القبيح إلا أنه لا يفعله ، ودليله على أنه لا يفعل القبيح هو نفس دليل المعتزلة وهو كونه تعالى مستغنياً عن القبيح وعالماً به ، وكذلك دليله على قدرته تعالى على فعل القبيح هو نفس دليل المعتزلة أيضاً ، وهو استواء الممكنات جميعها بالنسبة للقدرة الإلهية . وفعل القبيح داخل ضمن دائرة الممكنات فيكون أيضاً داخلاً ضمن دائرة القدرة . والحكمة هي التي أوجبت امتناعه عن فعل القبيح ، فالامتناع لاحق لكون القبيح مقدوراً عليه وهذا معنى قوله : (ولا ينافى الامتناع اللاحق) أي لا ينافى امتناعه عن فعل القبيح قدرته على فعله . ويتضح لنا من النص أيضاً أن الطوسي لا يقول بأن الله تعالى يريد المعاصي والقبائح ، وهي مقولة عرفناها عند المعتزلة من قبل ، ويتضح كذلك أنه يقول مع المعتزلة بأن العباد هم المحدثون لأفعالهم ، ويرى أن هذا القول توجبه الضرورة ولا يحتاج إلى استدلال .

وفيما يتعلق بمسألة التولد فإن نصير الدين يرى أن الأفعال المتولدة هي من أفعالنا ، ودليله في ذلك أن المدح والذم يتوجهان على أفعالنا المتولدة وهذا يدل على أننا الفاعلون لها ، يقول : (وحسن المدح والذم على المتولد يقتضي العلم بإضافته إلينا)[3] .

وهو يتابع الطوسي السابق في أن القضاء والقدر بالنسبة لأفعالنا لا يعني خلق

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٠٣ .
(٢) تجريد الاعتقاد مع شرحه المسمى بكشف المراد ، ص ٢٨٣ ـ ٢٨٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

هذه الأفعال ، لما يلزم عليه من الاستحالات التي ذكرها الطوسي (٤٦٠ هـ) من قبل ، وكذلك لا يراد بها الإلزام ، اللهم إلا إذا تعلقا بالواجب ، وهو يختار أيضاً أن يكون معناهما الإعلام والإخبار ، يقول نصير الدين : (والقضاء والقدر إن أريد بهما خلق الفعل لزم المحال . أو الإلزام صح في الواجب خاصة . أو الإعلام صح مطلقاً)[١] .

ولا نرى أن نصير الدين قد جاء بشيء جديد في مشكلة خلق الأفعال يتميز به عما قالته المعتزلة ، بل إن مذهبه لم يكن أكثر من مجرد إشارات موجزة إلى الأصول المتفق عليها بين المعتزلة والإمامية ، حتى إننا نجد شارحه الحلي يبدأ شرحه لفقرات الطوسي في أغلب الأحيان ببيان مذهب المعتزلة أولاً ثم ببيان متابعة نصير الدين لهم .

والحلي وهو شارح (تجريد الاعتقاد) لنصير الدين الطوسي ، يتتبع أيضاً المعتزلة في مسألة خلق الأفعال ، ولا نتوقع عنده جديداً يميزه عن غيره في هذا المضمار ، وإن كان يتميز عن شيوخ الإمامية السابقين باهتمامه بالرد على الأشاعرة والتنديد بهم في كل مسألة . وقد قرر في مسألة خلق الأفعال أن الله تعالى لا يفعل القبيح وإن كان قادراً عليه ، ثم شنع على مذهب الأشاعرة المقابل لمذهب المعتزلة في هذه القضية ، فقال : (وذهبت الأشاعرة كافة إلى أن الله تعالى قد فعل القبائح بأسرها من أنواع الظلم والشرك والجور والعدوان ورضي بها وأحبها)[٢] . وقال في موضع آخر : (اختلف الناس هنا فقالت المعتزلة أنه تعالى لا يفعل قبيحاً ولا يخل بواجب ، ونازع الأشعرية في ذلك وأسندوا القبائح إليه ، تعالى الله عن ذلك)[٣] . والحقيقة أن هذا القول مخالف للصواب ، فلم يعرف عن الأشاعرة أنهم قالوا أن الله يفعل القبيح ، ولم ينقل عنهم في ذلك شيء وإنما الخلاف بينهم وبين المعتزلة في هذه المسألة ، في أن المعتزلة يقولون أن الله يقدر على الفعل القبيح ، ولكن لأنه يعلمه ويستغني عنه فهو لا يفعله ، ومعنى ذلك أن المعتزلة لا يفرقون في الفعل الحسن والقبيح بين فعل الله وفعل الإنسان ، وأنهم يقسمون الأفعال بالنسبة لله تعالى إلى قسمين أفعال حسنة يفعلها وأفعال قبيحة يتركها ولا يفعلها . أما الأشاعرة فإنهم يرون أن الله تعالى لا يفعل القبيح مثل المعتزلة تماماً ، لكن لا بمعنى أن الأفعال بالنسبة إليه قبيح وحسن ، ولكن بمعنى أن كل فعل

---

(١) تجريد الاعتقاد ، ص ٢٩٣ .
(٢) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٨٥ .
(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٨٣ .

يفعله اللّه فهو حسن ولا يتصور فيه القبح ، وحتى لو كان ظاهره كذلك على مستوى الإنسان ، فإنه على مستوى الحكمة الإلٰهية هو فعل حسن يخفى وجه حسنه على الإنسان . وكيف يقول الحلي أن الأشاعرة يقولون إن اللّه تعالى قد فعل القبائح بأسرها ؟ ونحن نقرأ في شرح المواقف النص التالي : (إعلم أن الأمة قد أجمعت إجماعاً مركباً على أن اللّه لا يفعل القبيح ولا يترك الواجب ، فالأشاعرة من جهة أنه لا قبيح منه ولا واجب عليه فلا يتصور منه فعل قبيح ولا ترك واجب ، وأما المعتزلة فمن جهة أن ما هو قبيح منه يتركه وما يجب عليه يفعله)[1] .

والباحث في هذه المسألة لا يتردد في أن كلام الحلي فيه من التشنيع أكثر مما فيه من الحقائق والموضوعية .

وفيما يتعلق بخلق العباد لأفعالهم فالحلى ليس أكثر من مقلد لشيوخه الإمامية من قبل ، وهو يرى أن القول بأن العباد هم المحدثون لأفعالهم هو من قول الإمامية ، وأن المعتزلة هم الموافقون لهم ، يقول : (اتفقت الإمامية والمعتزلة على أنا فاعلون ، وادعوا الضرورة في ذلك فإن كل عاقل لا يشك في الفرق بين الحركات الاختيارية والاضطرارية وإن هذا الحكم مركوز في عقل كل عاقل)[2] والاستدلالات التي يوردها الحلي هي بالطبع نفس الاستدلالات التي وجدناها من قبل عند المعتزلة والإمامية مع اختلاف في الألفاظ ، وكلها يرجع إلى أن اللّه تعالى لو كان خالقاً لأفعال العباد لإتصف بالظلم ولارتفع التكليف عند الإنسان. وكذلك أيضاً مناقشته للأشاعرة وتأويله للآيات التي اعتمدوا عليها ترجع في جملتها إلى ما كتبه القاضي عبد الجبار في شرح الأصول الخمسة[3] .

أما في مشكلة التوليد فإن الحلي يتابع شيوخه من الإمامية في أن الأفعال المتولدة هي من أفعال الإنسان . وهو يرى أن الإمامية متفقون على هذا القول . أما المعتزلة فقد اختلفوا اختلافاً كثيراً حول الفعل المتولد : هل هو من فعل العبد أو فعل اللّه أو فعل الطبع والمحل أو هو فعل لا فاعل له .

---

(١) شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٣٩٨ .

(٢) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ١٠١ .

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ١١٥ ـ ١٢٠ .

وخلاصة القول إن الباحث في أصول العقيدة عند نصير الدين الطوسي وشارحه الحلي يصعب عليه أن يجد جديداً عندهما يميزها عن المعتزلة أو عن الإمامية السابقين عليهما .



أفعَال اللَّه تعَالى

مقدمة

سبق أن قرر المعتزلة في بداية حديثهم عن أصل العدل أن وصف اللّٰه تعالى بأنه عدل حكيم معناه استحالة القبح في فعله تعالى ، وعدم الإخلال بما هو واجب عليه ، وهذا يعني ضرورة أن تكون أفعاله كلها حسنة[1] . كما سبق أيضاً أن الإمامية يتفقون مع المعتزلة حول هذا المعنى بشكل عام بصرف النظر عن أوجه الخلافات التي كانت تظهر بين الحين والآخر بين الإمامية والمعتزلة حسب ما كان يمليه الاتجاه البصري أو البغدادي في دوائر الشيعة الإمامية .

وقد رتب المعتزلة على هذه الأصول التي وصفوا بها الفعل الإلٓهي أموراً اشتهر عنهم أنهم أوجبوها على اللّٰه تعالى . وفي مقدمة هذه الأمور مسألة الصلاح والأصلح واللطف الإلٓهي والآلام والعوض .

والارتباط هنا واضح بين أصل الحسن والقبح وبين ما أوجبه المعتزلة والإمامية من أفعال على اللّٰه تعالى . فمقتضى كون فعله حسناً أن يلطف بعباده بصورة أو بأخرى وأن يفعل ما فيه صلاحهم ، وإن آلمهم وجب عليه بمقتضى عدله أن يعوضهم عن هذه الآلام ، وأن لا يعذب أطفال المشركين على غير ذنب اقترفوه .

هذه الأفعال تجب على اللّٰه تعالى فيما يرى المعتزلة بناءً على أصل الحسن والقبح ، وبناءً على أن الإخلال بها ترك للواجب ، وأيضاً لأنه لو فعل أضدادها لكان قد فعل قبيحاً . والقول بوجوب هذه الأمور على اللّٰه تعالى كان مثار استنكار شديد عليهم خصوصاً من جانب خصومهم الأشاعرة ، وذلك لما يستلزمه القول بالوجوب على اللّٰه بأن هناك موجباً أو قوة توجب الأفعال عليه تعالى .

ويبدو أن مسألة الوجوب على اللّٰه تعالى عند المعتزلة بهذا المعنى قد أسيء فهمها سواء عن قصد أو عن غير قصد ، ذلك لأننا نجد في كلام القاضي عبد الجبار تحليلاً

---

(١) انظر ص ٢١٩ من هذا البحث .

لمفهوم الواجب يخرجه عن هذه الاتهامات التي يشنع بها خصوم المعتزلة ، فالواجب فيما يرى القاضي ليس من الضروري أن يكون له موجب يوجبه خصوصاً إذا استعمل في حق اللّه تعالى ، بل وحين يستعمل الواجب في حق المكلفين فإنه قد يراد به العلم بالوجوب ، فمعنى أن اللّه أوجب الواجبات على المكلفين أنه فعل العلم بها ، وأنه لو أمكن للشخص أن يفهم معنى الواجب هكذا من غير تعريف لكان فهمه واجباً عليه ، ويقيس القاضي عبد الجبار علم اللّه تعالى بالواجب والتزامه به من غير موجب عليه ، بعلم الإنسان بالواجب هكذا دون أن يوجبه عليه أحد وأن ذلك لا يعفيه من الالتزام به . وقد أورد القاضي هذا الاعتراض صراحة وأجاب عنه بقوله : (فإن قيل : إن الواجب أيضاً يتعلق بإيجاب موجب وذلك لا يصح فيه تعالى ، قيل له : قد بينا أنه قد يجب من غير إيجاب موجب له ، وإنما نريد بقولنا في الواجبات المتعلقة بالمكلف ، أنها واجبة بإيجابه تعالى ، أنه فعل العلم بوجوبها ، أو التمكين من معرفة ذلك ، ولو صح في أحدنا أن يعرف وجوب الواجب من غير تعريف ، لم يمتنع كونه واجباً عليه ، من غير إيجاب موجب ، فإذا صح عنه تعالى أن يعلم وجوب الواجب عليه لذاته ، لم يمتنع إطلاق ذلك فيه ، مع المنع من إطلاق القول بأن موجباً أوجبه)[1] .

وفي ضوء هذا التحليل يفسر ششديو قول أستاذه القاضي : (إن معرفة اللّه هي أول ما أوجبه اللّه على العباد) بأن معناه هو أول ما عرفهم أو أعلمهم بوجوبه ، يقول ششديو : (فإن قيل إذا كان عندكم أن الواجب لا يجب بإيجاب موجب ، فما معنى قوله ما أول ما أوجب اللّه عليك ، قيل له : معناه ما عرفك اللّه وجوبه)[2] .

وقد تنبه المقبلي إلى التفسير الصحيح الذي قدمه المعتزلة لمعنى الوجوب على اللّه تعالى ، وانتقد خصومهم نقداً شديداً وأشار إلى أن هذا التفسير (صريح في كتبهم شهير لمن له أدنى معرفة فيها ، وإنما التجاسر على الرواية ، وعدم المبالاة هو الذي كثر الشقاق وسلى عن الوفاق ولا يخلو مذهب من عدم إنصاف الخصم وإن اختلفوا قلة وكثرة)[3] .

والذي نراه أن طائفة كالمعتزلة ـ والإمامية أيضاً ـ بهذا المستوى الدقيق من العلم ومن الدفاع عن عقائد الإسلام ، لا يعقل أن يتورطوا في مثل هذا القول الذي يترفع

---

(١) المغني ، جـ ١٤ ، ص ١٤ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٣ .
(٣) العلم الشامخ ، ص ١٤٢ .

عنه أقل الناس علماً ومعرفة باللّه تعالى . ونرى أيضاً أن ما يلصقه الأشاعرة على وجه الخصوص بالمعتزلة إنما يقصدون بـه التشنيع والتشهـير بهم دون اعتقاده في قـرارة أنفسهم .

وفيما يلي نعرض لأهم الأفعال التي يوجبها المعتزلة على اللّه تعالى بالمعنى الذي يقصدونه من كلمة الوجوب .

المسألة الأولى : الصلاح والأصلح

يربط المعتزلة بين معنى الصلاح من ناحية ومعنى النفع من ناحية أخرى ، وذلك من خلال تحليل معنى النفع ووصف الفعل به . والنفع فيما يرون يعود في الأصل إلى معنى اللذة والسرور ، ذلك أن اللذة هي إدراك ما يشتهيه الإنسان ، ويـدخل فيـه الالتذاذ بما يحدث في جسم الإنسان ، كما يدخل فيه أيضاً الالتذاذ بالأمور المدركة عن طريق الحواس كالأشياء المبصرة والأشياء المسموعة وما إليها . وأما السرور فيرجع إلى تصور الشخص للملاذ . ومن هنا كان السرور عند المعتزلة تابعاً للذة ، ولما كان اللّه تعالى منزهاً عن الشهوة كان منزهاً عن اللذة وبالتالي منزهاً عن السرور ، وهم يقولون في ذلك : (أنه تعالى إذا استحالت الشهوة عليه لم يصح أن يلتذ ، وإذا استحال ذلك فيه استحال عليه الفرح والسرور)(١) .

وإذن فمعنى النفع مرتبط باللذة والسرور ، ومن هنا قرر المعتزلة أن النفع هو اللذة والسرور أو هو الطريق المؤدي إليهما حتى ولو كان هذا الطريق فيه مشقة وكلفة ، ومن هذا القبيل الطاعات فإنها تكون منافع لأنها وإن كانت تشق على النفس في العاجل إلا أنها توصل إلى اللذة والسرور في الآجل .

والخطوة الأخيرة في هذا التحليل هي أن المقصود بمفهوم الصلاح هو مفهوم النفع بالمعنى السابق ، فكل صلاح نفع وكل نفع صلاح والعكس صحيح . أي إن الذي لا يكون صلاحاً لا يكون نفعاً ، وما لا يكون نفعاً لا يكون صلاحاً . ومن هنا يقول القاضي : (فأما الصلاح فهو النفع الذي فسرناه ، فهما عبارتان عن معنى واحد ، يبين ذلك : أن كل ما علم نفعاً علم صلاحاً ، وما لم يعلم نفعاً لم يعلم صلاحاً ، ويستحيل الصلاح على من يستحيل النفع عليه فلذلك لا يقـال في الشيء أنه صـلاح للجماد

---

(١) المغني ، جـ ١٤ ، ص ٣٤ .

والميت ، ولا يستعمل ذلك في القديم سبحانه ، ولذلك يضاف الصلاح إلى من يصلح به ، على حد إضافة النفع إلى من ينتفع به فيقال في الشيء : إنه صلاح لزيد ونفع له وأنه أصلح له وأنفع)[1] .

والصلاح بهذا المعنى ، أي بمعنى نفع الإنسان واجب على الله تعالى فيما يرى المعتزلة لأنه مقتضى العدل ، ومن ثم كانت قضية الصلاح مسألة من مسائل علوم العدل ، وقد سبق أن القاضي عبد الجبار وهو يعدد علوم العدل ذكر من بينها العلم بأنه (سبحانه إذا آلم وأسقم (العبد) فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلاً بواجب)[2] . ولا نكاد نجد خلافاً بين المعتزلة في القول بوجوب الصلاح على الله تعالى ، لأنه كما قلنا من مقتضى العدل ولأن تركه إخلال بالواجب ، والله تعالى فيما يقول المعتزلة لا يخل بما هو واجب عليه ، ولأن (رعاية الصلاح في فعله واجبه نفياً للعبث في الحكم عن حكمته وإبطال للسفه عنه في إبداعه وصنعته)[3] .

وقد قرر الشهرستاني اتفاق المعتزلة في القول بوجوب الصلاح فقال : (واتفقوا على أن الله تعالى لا يفعل إلا الصلاح والخير ويجب من حيث الحكمة رعاية مصالح العباد)[4] .

وإذا كان المعتزلة قد اتفقوا فيما بينهم على وجوب فعل الصلاح على الله تعالى فإنهم قد اختلفوا حول الأصلح ، وهذا أيضاً ما حكاه عنهم الآمدي بقوله : (وأما الأصلح فهم فيه مختلفون)[5] . واختلافهم حول الأصلح يبدأ باختلافهم حول تعريفه ، فالأصلح عند الجبائيين هو : (الأجود في العاقبة والأصوب في العاجلة وإن كان ذلك مؤلماً مكروهاً)[6] .

أما القاضي عبد الجبار فيقول في تعريفه : (أنا لا نريد بها ما يجري مجرى المبالغة

---

(١) المغني ، جـ ١٤ ، ص ٣٥ .
(٢) شرح الأصول ، ص ١٣٣ .
(٣) الآمدي ـ غاية المرام في علم الكلام ـ تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة (١٩٧١ م) ، ص ٢٢٤ .
(٤) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٤٥ .
(٥) غاية المرام في علم الكلام ، ص ٢٢٤ ، انظر أيضاً الشهرستاني ـ الملل والنحل جـ ١ ، ص ٤٥ .
(٦) الشهرستاني ، الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٨٢ ـ ٨٣ .

بل نعنى به الفعل الذي لا شيء أولى أن يطيع المكلف عنده منه ، فوضعنا قولنا أصلح موضع قولنا أولى الأشياء بأن يختار المكلف ما كلف عنده)[1] .

ثم اختلف المعتزلة مرة أخرى حول وجوب الأصلح ، فبشر بن المعتمر ـ ومدرسته ـ يرفض هذا الوجوب وحجته في ذكل أن كل أصلح يمكن للعقل أن يفترض ما هو أصلح منه إلى ما لا نهاية . فلو كان ذلك واجباً على اللّه لكان واجباً عليه أن يفعل ما لا نهاية له وهذا غير جائز في حكم العقل ، وقد ذكر أبو القاسم البلخي في مقالاته أن بشراً بن المعتمر وأتباعه من البغداديين كانوا يقولون : (إنه لن يجوز أن يقال إن اللّه يفعل بالعباد أصلح الأشياء لهم من قبل أنه لا غاية لها عنده من الصلاح ، وأنه قد فعل بهم جميعاً ما فيه صلاحهم في دينهم ، وليس عليه أن يفعل أصلح الأشياء بل ذلك محال)[2] وكذلك أنكر جعفر بن حرب القول بوجوب الأصلح على اللّه تعالى ، وكان يرى أن عند اللّه تعالى أنواعاً لا نهاية لها من الألطاف لو فعلها مع الكافر لاختار الإيمان على الكفر ، ولكن لا يجب عليه تعالى إلا التمكين وإزاحة العلل من طريق المكلف لكي يختار الإيمان[3] .

أما بقية المعتزلة فقد قالوا بوجوب الأصلح ، غير أنهم اختلفوا حول المجال الذي يطبقون فيه نظرية الأصلح . فهل يجب على اللّه تعالى أن يفعل الأصلح للعبد فيما يتعلق بدينه ودنياه معاً أو يفعل الأصلح له في مجال الدين فقط . هنا نجد خلافاً بين معتزلة بغداد ومعتزلة البصرة .

أما البغداديون فإنهم يوجبون على اللّه تعالى فعل الأصلح للعبد في دينه ودنياه معاً ، وفسروا الأصلح بأنه ما كان أصلح للعبد في مقتضى الحكمة والتدبير الإلهيين[4] . وهم يقولون : بأنه يجب على اللّه أن يفعل أقصى ما يمكن فعله من الأصلح ، ولذلك أوجبوا على اللّه خلق العالم ، لأن معرفة الصانع لا تتم إلا

---

(١) المغني ، جـ ١٤ ، ص ٣٧ .
(٢) ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، المصدر السابق ، ص ٧٢
وانظر الأشعري ـ مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٢٤٦ ، وأيضاً الشهرستاني الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٧٢ .
(٣) انظر الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٢٤٦ ـ ٢٤٧ .
(٤) انظر شرح المقاصد ، جـ ٢ ، ص ١٢٣ .

بالتكليف ، والتكليف لا يتم إلا بأن يخلق اللّه الخلق فلذلك وجب خلق العالم[1] .
وأوجبوا كذلك تكليف الخلق لأنه الأصلح لهم كما أوجبوا بعثة الرسل والمعاد بما يشتمل عليه من الثواب والعقاب . ومن الغريب أن يقول معتزلة بغداد بأن الآثام والذنوب والتخليد في النار أصلح للعصاة والكفار ، لأننا قد نفهم أن يكون العقاب على المعاصي والذنوب أصلح للعصاه من تخليدهم في النار ، وبالتالي نفهم وجه الوجوب على اللّه تعالى في تكليف هؤلاء العصاة لأنه يعرضهم لثواب حقيقي في نهاية المطاف ، ولكن لا نفهم أن يكون التخليد في النار من الفعل الأصلح الذي يجب على اللّه تعالى أن يفعله مع الكافر ، فأي وجه للصلاح والأصلح للكافر في أن يخلد في النار ؟ وإن كان البغداديون قد التمسوا لهذا المذهب تأويلات قد عبر عنها القاضي عبد الجبار بقوله : (لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح على ما قاله القوم لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر له ، وأن يتفضل عليه بالنعيم ، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم ، وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفساق ولا يغفر لهم ، وذلك يبين فساد مذهب القوم .

وهذه الدلالة حملت القوم على أن ارتكبوا أن العقاب أصلح من العفو والتفضل بالنعيم ، واختلفت عبارتهم في ذلك ، فمنهم من يقول : هو أصلح من غير إضافة ، ومنهم من يقول : هو أصلح للمعاقب ، ومنهم من يقول : هو أصلح لغيره وإن لم يكن أصلح له ، ومنهم من يقول : هو أعم صلاحاً من الغفران)[2] .

ومهما يكن من أمر هذه التأويلات فإن البصريين قد رفضوها واستنكروها أشد الإنكار ، ويذكر القاضي أن شيوخ البصريين جميعاً بينوا : (أن القول بأن إنزال العقاب بهم على الدوام أصلح من الغفران والتفضل بالنعيم الدائم ، مكابرة ، وأنه بمنزلة من يقول أن العقاب لأهل الجنة أصلح من الثواب ، وأن الثواب ليس بأصلح لهم ، وهذا الباب مما لا تسوغ فيه المناظرة فتكلم القوم فيه ، وفي بيان صحيحه من سقيمه لأنه بمنزلة من يقول إن الألم الخالص أصلح لأحدنا من اللذة الخالصة)[3] .

ومما يذكر في تبريرهم لهذه المقالة أن اللّه تعالى لو أخرج الكفار من النار لعادوا

---

(١) انظر المغني ، جـ ١٤ ، ص ١١٢ .
(٢) المغني ، جـ ١٤ ، ص ١٠٦ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، نفس الصفحة .

إلى أشد وأسوأ مما كانوا عليه من الكفر ، الأمر الذي يستحقون عليه عذاباً أشد من العذاب الذي هم فيه ، ومن هنا يكون هذا العذاب أصلح لهم من غيره . ولا يقل هذا التبرير غرابة عما قالوه من قبل في أصل مقالتهم ، فماذا يقول البغداديون لو افترضنا بأن الأصلح للكفار ليس انقطاع العذاب والعودة إلى كفر أشد ، بل الأصلح لهم أن يميتهم الله ويخلصهم من هذا العذاب . أو أن نفترض أن الأصلح لهم هو إذهاب عقولهم في الحياة الدنيا حتى لا يتعرضوا للتكليف جملة . وهذا ما أخذه الأشاعرة على البغداديين من المعتزلة وسجله الجويني بقوله :

(ومما يعظم موقعه على هؤلاء أن نقول : قضاؤكم بوجوب الأصلح على الله ، ورطكم في جحد الضرورات ، وذلك أن الكتاب إذا بلغ أجله ، وطوق كل امرىء عمله ، وصار الكفار إلى الخلود في النار ، وعلى الرب تعالى أن يصلح عباده ، فإن الصلاح لأصحاب النار في خلودهم وتقطع جلودهم ، ومعاطاة الزقوم بدلاً من السلسبيل والرحيق المختوم . فإن قالوا : ذلك أصلح لهم من الكون في الجنان ، سقطت مكالمتهم وتبين عنادهم . وإن قالوا : إنما يخلدهم الله في العذاب الأليم ، علمنا منه بأنه لو أنقذهم لعادوا لما نهوا عنه ، واستوجبوا مزيد عقاب على ما هم ملابسون له ، فتقريرهم على ما هم فيه أصلح من تعريضهم لما يربى عليه من العذاب . وهذا ما لا محصول له ، وقد أكثروا في الجواب ، ونحن نجتزىء مما أورد الأئمة بأن نقول : هلا أماتهم ؟ أو هلا قطع عذابهم وسلب عقولهم حتى لا يعصوه ، إذ ليست تلك الدار دار تكليف ، فيجب فيها التعريض للتكليف)[1] .

أما معتزلة البصرة وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار فإنهم خالفوا قول البغداديين في إطلاق القول بوجوب الأصلح . والبصريون يحددون وجوب الأصلح بميدان الدين فقط ، أما فيما يتعلق بأمور الدنيا فإنهم لا يقولون بوجوب الأصلح على الله تعالى ، والقاضي عبد الجبار ينص على ضرورة التقييد في القول بالأصلح بمجال الدين فقط ، ويعني به مجال التكليف ، ومن هنا قرر أن وجوب فعل الأصلح للعبد في دينه مما يجب عليه في أصل العدل ، يقول القاضي ، وهو يعدد علوم العدل : (وان يعلم أنه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم فيما يتعلق بالدين والتكليف ولا بد من هذا التقييد ، لأنه تعالى يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة ، ولا يكون

---

(١) الإرشاد ـ ص ٢٩٢ ـ ٢٩٣ .

اللّٰه تعالى والحال هذه أحسن نظراً منهم لأنفسهم)[1] . ومعنى ذلك أن الأصلح لا بد أن يفهم في مجال الدين والتكليف حيث يمكن تفسير ما يفعل بالعصاة على أنه أصلح في هذا المجال . ويكون اللّٰه تعالى أحسن نظراً بعباده منهم لأنفسهم كما يقول القاضي عبد الجبار ، لكن لو نظرنا إلى الأصلح من منظور المجال الدنيوي لصعب علينا تفسيره حينئذٍ ، لأن العصاة لو خيروا لما اختاروا العقوبة فكيف يكون اللّٰه تعالى أحسن نظراً منهم لأنفسهم ، وهكذا فكل أصلح يفعل بالعباد لا بد أن يقيد بالدين والتكليف .

وقد ترتب على الإطلاق والتقييد في مجال وجوب الأصلح اختلاف في وجهات النظر حول خلق العالم وتكليف العباد . فالبغداديون كما سبق أن قلنا يقولون بوجوب خلق العالم ووجوب تكليف العباد لأن ذلك صلاح لهم . أما البصريون فإنهم يرون أن خلق العالم وتكليف العباد لا يجب منه شيء على اللّٰه تعالى ، بل إذا فعله اللّٰه فإنما يفعله تفضلاً على المكلفين ، وبناءً على ذلك ربط القاضي عبد الجبار بين معنى الأصلح الواجب على اللّٰه تعالى وبين اختيار الأفعال التي كلف بها العباد . فاختياره لأفعال التكليف هو الأصلح بحيث يمكن القول بأنه لا يمكن أن يكون هناك ما هو أصلح مما اختاره لهم ، وقد قال القاضي في هذه المسألة : (وبعد فإنا قد بينا أن إطلاقنا هذه العبارة (الأصلح) يفيد ضد ما زعموه (البغداديون) ولأنا أردنا أنه تعالى يجب عليه إذا كَلَف ، فَعَل ما لا شيء أصلح في اختيار ما كَلَف منه ، فلما كان ما هذا حاله يوصف بأنه الأصلح له في فعل ما كَلَف من حيث لا مزية لغيره عليه البتة ، ومن حيث له المزية على غيره فأطلقنا هذه اللفظة عليه كما يطلق المسلمون القول بأنه لا صدق أصدق من كلامه ، ولا خبر أصدق من أخباره لهذه الفائدة لا لأن التفاضل في الصدق يصح . وذلك، أيضاً مثل إطلاقهم في اللّٰه تعالى أنه الأعظم والأكبر فكذلك القول فيما قدمناه)[2] . وواضح من هذا النص أن القاضي عبد الجبار ومعه معتزلة البصرة لا يفسرون الأصلح بأنه الأنفع في الدين والدنيا مثلما يفسره البغداديون ، وإنما يحصرون معناه في دائرة محددة هي دائرة التكليف ، أي دائرة الدين فقط ، وفي ضوء هذا التحديد يقرر معتزلة البصرة أنه لا يجب على اللّٰه تعالى أن يفعل الأصلح للعباد في أمور دنياهم ، فلا يجب عليه خلق العالم ولا يجب عليه أن يكلف العباد ، ولكن إذا تفضل

---

(١) شرح الأصول ، ص ١٣٣ .

(٢) المغني ، جـ ١٣ ، ص ٢١٢ .

وخلق العالم وكلف العباد وجب عليه أن يكلفهم بما هو أصلح لهم . ويرد معتزلة البصرة مذهب البغداديين في إطلاقهم وجوب الأصلح في الدين والدنيا بأدلة كثيرة استعرضها القاضي عبد الجبار بتفاصيلها في باب الأصلح من كتابه (المغني) منها :

١ ـ أنه لو وجب عليه تعالى فعل الأصلح على ما يقوله البغداديون لوجب عليه الثواب ، لأن الثواب صلاح وأصلح للعبد ، وذلك لأن الثواب هو المقصود من الأفعال الأخرى في باب الدين ، فهي صلاح من أجل الثواب . فإذا كان الثواب أصلح وكان واجباً على اللّه تعالى ، فإن التكليف يصبح قبيحاً لأن التكليف إنما يحسن من حيث أنه وسيلة تؤدي إلى الثواب أو إلى العقاب ولا شك أن قبح التكليف لا يقول به عاقل ، وقد عزا القاضي عبد الجبار هذا الاستدلال إلى شيخه أبي هاشم الجبائي .

٢ ـ ينسب القاضي إلى جماعة من الشيوخ أنهم قالوا : (لو وجب عليه تعالى أن يفعل الأصلح على ما قاله القوم لوجب عليه أن يعفو عمن يستحق العقاب ويغفر له وأن يتفضل عليه بالنعيم ، لأن ذلك أصلح له من أن يعاقب بالعذاب الدائم ، وقد ثبت أنه تعالى يعاقب الكفار والفساق ولا يغفر لهم وذلك يبين فساد مذهب القوم)[٢] .

٣ ـ ينقل القاضي عن الشيخ أبي علي أنه كان يبطل مذهب البغداديين بأنه : (لو وجب عليه تعالى الصلاح والأصلح وهو تعالى يقدر من ذلك على ما لا يتناهى لوجب عليه ما لا نهاية له ، وذلك يقتضي وجوب ما لا يصح مما وجب عليه أن يفعله)[٣] وهذا الاستدلال هو بعينه الاستدلال الذي قال به بشر بن المعتمر من قبل وهو يرد القول بوجوب الأصلح جملة .

والبغداديون يلزمون البصريين بهذا الاعتراض أيضاً ويقولون : إذا قلتم بوجوب الأصلح في باب الدين فإنه يلزم أيضاً أن يفعل اللّه تعالى منه ما لا نهاية له ، وإذا لم يلزمكم ذلك لم يلزمنا ما قلتموه . وكأن البغداديين لا يرون وجهاً لتخصيص الأصلح في الدنيا بهذا الاعتراض ، لأن هذا الاعتراض يرد أيضاً على القول بوجوب الأصلح في الدين ، وهذا الاعتراض هو الذي وجهه أبو القاسم البلخي على البصريين بقوله :

---

(١) انظر المغني ، جـ ١٤ ، ص ٩٠ .
(٢) المغنى ، جـ ١٤ ، ص ١٠٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٥٦ .

(إنه يلزمكم على قولكم بوجوب الأصلح في باب الدين أن يفعل تعالى منه ما لا نهاية له ، فإذا لم يلزم ذلك لعلة تذكرونها فكذلك لا يلزمني فيما أقوله)[١] . ولا يهمنا أن نتابع ردود القاضي من ناحية واعتراضات شيوخ البغداديين من ناحية أخرى ، ولكن يهمنا أن نلخص مذهب البصريين في الأصلح من خلال ما يقرره عبد الجبار بأنه لا يجب على اللّه تعالى فعل الأصلح للعباد ، إلا فيما يتعلق بأمور الدين والتكليف وأن هذا الوجوب لا يعني أن هناك موجباً يوجبه على اللّه تعالى ، بل يعني أنه مقتضى ما وصف نفسه به من العدل ، وإن خلق العالم والتكليف ليس بواجب على اللّه تعالى وإنما هو تفضل ورحمة . بل إنه تعالى لو خلق الخلق في الجنة منذ البداية دون أن يكلفهم لكان ذلك منه حسناً . وقد مر بنا أن البغداديين انطلاقاً من قولهم بوجوب الأصلح في الدين والدنيا يوجبون على اللّه تعالى خلق العالم وتكليف العباد ، لدرجة أنهم يقولون بأن تكليف الكافر الذي لا يؤمن يعتبر من باب الأصلح ، لأنه وإن لم يكن أصلح لهذا المكلف بعينه فإنه يكون أصلح بالنسبة لآخرين غيره .

والبغداديون في باب الأصلح ينظرون إلى الحكمة الشاملة والتدبير العام ، ولا ينظرون إلى المصلحة الجزئية الشخصية أو المنفعة العاجلة للعبد ، بعكس البصريين الذين يركزون في باب الأصلح في الدين على الأنفع للعبد ، وهم لا يقولون بوجوب التكليف وأنه أصلح للكافر الذي لا يؤمن حتى لو كان تكليف الكافر سبباً في إيمان آخرين .

فالبصريون ينظرون إلى مصلحة الفرد في المقام الأول ، والبغداديون ينظرون لمصلحة المجموع في المقام الأول حتى قال أبو القاسم البلخي : (إنه يحسن من اللّه تعالى تكليف زيد إذا علم عند تكليفه يؤمن جماعة من الناس وإن كان المعلوم من حاله أنه لا يؤمن ، لأن اعتبار بكثرة النفع)[٢] . أما القاضي فيعلق على هذا المذهب البغدادي بقوله : (وذلك فاسد عندنا لأن تكليف الغير لنفع الغير يكون ظلماً وإن بلغ ذلك النفع ما بلغ . لولا ذلك وإلا كان لا يكون في العالم ظلم ، فما من شيء إلا وفيه نفع الظالم وأهل بيته ، وفي عددهم كثرة)[٣] .

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦١ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥١٨ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

وحسبما أرى فإن مذهب البصريين هو الأقرب إلى معنى (العدل) فالفرد مهما كانت مصلحته جزئية وشخصية فليس من العدل الإطاحة بها في سبيل مصلحة المجموع ، خصوصاً وأن الحكمة الإلهية التي هي الأصل في باب الأصلح ـ عند البغداديين ـ لا يعجزها التنسيق لمصلحة الفرد ضمن مصلحة المجموع .

المسألة الثانية : اللطف الإلهي

المقصود باللطف فيما يرى المعتزلة هو الفعل الذي يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية ، وليس اللطف فعلاً معيناً خاصاً ، ولكن يقصد به أي فعل من الأفعال يكون المكلف عنده أقرب إلى اختيار الطاعة واجتناب المعصية ، ويصف المعتزلة فعل اللطف بأنه الفعل الذي لولاه لما كان الإنسان قريباً إلى الطاعة بعيداً عن المعصية . وتعريفات المعتزلة للطف تدور كلها حول هذا المعنى . فقد ذكر القاضي عبد الجبار أن (اللطف ليس بأكثر من أن يكون المرء عنده أقرب إلى أداء الواجبات وترك المقبحات على وجه لولاه لما كان بهذه المثابة)[1] . وفي موضع آخر يذكر القاضي أن اللطف قد يسمى توفيقاً وقد يسمى عصمة[2] . ويكون اللطف توفيقاً حين يوافق فعل الطاعة ، ويكون صاحبه موفقاً ويحصل هذا النوع من اللطف للصالحين .

ويكون اللطف عصمة حين يمتنع معه وقوع فعل المعصية على وجه الحتم وهذا النوع من اللطف خاص بالأنبياء . يقول القاضي :

(والأسامي تختلف عليه فربما يسمى توفيقاً وربما يسمى عصمة إلى غير ذلك)[3] ويقول أيضاً : (وأما التوفيق فهو اللطف الذي يوافق الملطوف فيه في الوقوع ومنه سمي توفيقاً وهذا الاسم قد يقع على من ظاهره السداد وليس يجب أن يكون مأمون الغيب . . وأما العصمة فهي . . عبارة عن لطف يقع معه الملطوف فيه لا محالة حتى يكون المرء معه كالمدفوع إلى أن لا يرتكب الكبائر ولهذا لا يطلق إلا على الأنبياء أو من يجري مجراهم)[4] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٥١٩ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٨٠ . انظر أيضاً المغني ، جـ ١٣ ، ص ١٢ وما بعدها .

وقد يوصف اللطف أيضاً بأنه إزاحة لعلة المكلف من طريق اختياره للطاعة ، أي إزاحة الموانع والعقبات التي تحول بينه وبين فعل الطاعة ، ذلك أن الوصول إلى الثواب والهروب من العقاب لا بد فيه من إزاحة العلة ، أي لا بد فيه من اللطف ، ويقرر القاضي عبد الجبار ذلك بقوله : (والوجه في ذلك أن المكلف لما احتاج مع التكليف إلى القيام بما كلف ليفوز بما عُرِّض له . وإلى التحرز من ترك ما كلف ليتخلص ويسلم من العقاب ، واشتدت حاجته إلى ذلك ، وعلم أن وصوله إلى هذين الغرضين لا يتم مع شدة الحاجة إلا بأنواع التمكين ، قيل في المكلف : أنه لا بد من أن يزيح علته فيها لكي يمكنه الوصول إلى هذا الغرض)[1] .

وبشكل عام فإن اللطف يدور حول تمكين العبد من الطاعة بتوفير القدرة والصحة وإزالة الموانع التي تحول بينه وبين الطاعة ، وكل ذلك مترتب على التكليف ، لأن التكليف ليس أكثر من تعريض العبد للثواب فإذا عرضه اللّه للثواب فإنه لا بد وأن يمكنه من الحصول على هذا الثواب ، وهذا هو معنى اللطف المقصود عند المعتزلة . وقد بين القاضي أن معنى اللطف يعود إلى معنى التمكين من الطاعة فقال : (فإن قال : أيجب أن يلطف اللّه تعالى للمكلف أم لا يجب ذلك ؟ قيل له : أنه تعالى إذا كلف فغرضه تعريض المكلف للثواب ، فلا بد من أن يمكنه بسائر وجوه التمكين من قدرة وآلة صحة)[2] .

وإذا كان اللطف تابعاً للتكليف ، ومن شرط التكليف أن يكون الإنسان حراً في اختيار الفعل الذي كلف به ، أي لا يكون ممنوعاً منه ولا ملجأً إليه ، فإن اللطف يشترط فيه أيضاً أن لا يبلغ حد الإلجاء ، أي لو كان اللطف يضطر المكلف إلى فعل الطاعة فإنه لا يسمى لطفاً ، لأن المكلف حينئذٍ لا يكون معرضاً للثواب بالاختيار . ومعلوم أن حسن الثواب وحسن العقاب فيما يرى المعتزلة بصفة عامة موقوف على معنى الاختيار في الفعل ، أي زوال المانع من جهة وعدم الاضطرار ـ أي عدم الإلجاء ـ من جهة أخرى . فالمكلف إذا عجز عن الفعل لوجود مانع فإن العقاب حينئذٍ لا يكون حسناً أيضاً . ومن هنا كان لا يصح التكليف مع المنع من الفعل ، وكان من شرط التكليف زوال الإلجاء عن المكلف فيما كلف فيه[3] .

---

(١) المغني ، جـ١٣ ، ص ١٩ .
(٢) مختصر أصول الدين ، ص ٢٣١ .
(٣) انظر المغني ، جـ ١١ ، ص ٢٩١ ـ ٢٩٣ .

وينقسم اللطف إلى أقسام ثلاثة :

- لطف هو من فعل اللّه تعالى .
- لطف من فعل المكلف .
- لطف من غير فعل اللّه ومن غير فعل المكلف .

فأما الذي يكون من فعله تعالى : فإنه إذا كان مقترناً بالتكليف فإن معتزلة البصرة انطلاقاً من أنه لا يجب عليه التكليف يقولون : إن هذا النوع من اللطف غير واجب عليه تعالى ، وحكمه في ذلك حكم التكليف . بل إنهم لا يصفون الأفعال الإلهية التي تصاحب التكليف من هداية المكلف وإعانته ، بأنها ألطاف وبالتالي لا يقولون أنها واجبة على اللّه تعالى ، وما يقال على اللطف في هذا الصدد يقال على التمكين أيضاً ، فما صاحب التكليف لم يكن لطفاً ولا واجباً ، وما جاء بعده كان لطفاً من اللّه بالمكلف وكان فعله واجباً[1] .

والنوع الثاني : هو ما يكون لطفاً من فعل المكلف نفسه ، ويدخل تحت هذا النوع فعل العبادات والنظر المؤدي إلى معرفة اللّه تعالى ، وينقسم اللطف بانقسام العبادات إلى ما يكون واجباً وإلى ما يكون نفلاً ، فإن تعلق بالواجبات كان واجباً وإن تعلق بالنفل كان مستحباً ، لأن اللطف يكون بمنزلة الفعل الملطوف به .

أما النوع الثالث من اللطف : فهو الذي يكون لطفاً من مكلف في مكلف آخر . والمعتزلة يقيسون اللطف من هذا النوع على التمكين (ومما يبين ذلك أن العبد قد يجوز أن يمكن غيره من فعل ما كلف بالآلات ويحل ذلك محل التمكين الواقع من فعله ، فكذلك القول في الألطاف . . . فإذا جاز في العبد أن يبعث غيره بالقول على فعل ما كلف ، فما الذي يمنع أن يبعثه على ذلك بالفعل فيكون لطفاً)[2] .

وكما اختلف المعتزلة فيما بينهم حول مفهوم الأصلح فإنهم يختلفون أيضاً حول مفهوم اللطف . غير أن الخلاف الأكبر هو خلافهم مع الأشاعرة في هذه المسألة . فالأشاعرة لا يقولون بوجوب اللطف على اللّه تعالى ، حتى وإن علم أن المكلف يختار الإيمان عند فعل اللطف ، فله أن يفعله وله أن لا يفعله (بل هو متفضل به إن شاء فعله

---

(١) انظر المغني ، جـ ١٣ ، ص ٢٧ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٢٨ .

فيكون إنعامه على العبد أعظم وإن شاء لم يفعل ، ولا يخرج التكليف من أن يكون حسناً ، ولا يكون تعالى غير فاعل لواجب)[1] .

ولا يعنينا أن نذهب مع القاضي عبد الجبار في ذكر استدلالات الأشاعرة والرد عليها ، ولكن يعنينا أن نبين أن فكرة اللطف فيما يرى القاضي مرتبطة بأصل العدل ، وخصوصاً بمبدأ خلق العباد لأفعالهم ، ومن هذا المنطلق فإن العبد إذا لم يكن خالقاً لفعله فإن فكرة اللطف تفقد كل مبرراتها ، لأن اللطف عمل أو فعل يساعد المكلف على الاختيار فإذا لم يكن المكلف مختاراً فيما يفعل ، فليس هناك مجال للقول بفكرة اللطف ، ومن ثم فإن الخلاف حول هذه الفكرة خلاف منحصر في طائفة المعتزلة الذين يقولون بأن العبد خالق لفعله أو كما يقول القاضي (الخلاف في اللطف إنما يتم بين القائلين بأن العبد يفعل ويوجد ، فيختلفون فيما عنده يختار الفعل ولولاه كان لا يختاره ، وإن صح الفعل منه في الحالين ، وذلك لا يستمر مع القول بأن ذلك الفعل واقع منه من قبل اللّه سبحانه لأنه عند ذلك لا يتعلق بإيجاده به فكيف يلطف له في فعله)[2] .

ونلاحظ أنه لم يشذ من المعتزلة في القول باللطف إلا ضرار بن عمرو فإنه وافق الأشاعرة فيما ذهبوا إليه ، وإن بشرا بن المعتمر من المعتزلة كان لا يقول بوجوب اللطف على اللّه تعالى ، وقد حكي عنه أبو الحسين الخياط أنه (كان يزعم أن عند اللّه لطفاً لو أتى به الكفار لآمنوا طوعاً ، إيماناً يستحقون به الثواب الدائم في جنات النعيم فلم يفعله بهم)[3] ومعنى ذلك أن اللطف غير واجب على اللّه تعالى فيما يرى بشر . وحجة بشر ومن تابعه في إنكار القول بوجوب باللطف ، هي أن اللطف لو كان واجباً على اللّه تعالى لكان يجب أن يكون كل الناس طائعين ولا يوجد في العالم عاص واحد (لأنه ما من مكلف إلا وفي مقدور اللّه تعالى من الألطاف ما لو فعل به لاختار الواجب وتجنب القبيح ، فلما وجدنا في المكلفين من عصى اللّه تعالى ومن أطاعه ، تبينا أن ذلك اللطف لا يجب على اللّه تعالى)[4] وكأن اللطف فيما يرى بشر راجع إلى قدرة اللّه تعالى ، ذلك أن في مقدور اللّه تعالى أن يفعل الألطاف بالعصاة والكفار بحيث يختارون معها الطاعة

---

(١) المغني ، جـ ١٣ ، ص ٤ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٥ .
(٣) الانتصار ، ص ٦٤ - ٦٥ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٢٠ .

ويبتعدون عن المعصية ، فإذا كان كثير من الناس قد اختاروا المعصية والكفر ، وكان اللّه قادراً على أن يلطف بهم ومع ذلك لم يفعل ، فليس معنى هذا إلا أن اللطف غير واجب عليه تعالى ، والقاضي عبد الجبار لا يرى ذلك ، وكأن اللطف عنده راجع إلى كونه تعالى عالماً وليس إلى كونه تعالى قادراً . فاللّه يفعل الألطاف بالناس جميعاً ، ولكنه يعلم أن من العباد من يختار الطاعة ، ومنهم من لا يختارها ، برغم وجود الألطاف للفريقين . وهنا يعلق القاضي على مقالة بشر فيقول : (فإما عندنا فإن الأمر بخلاف ما يقوله بشر وأصحابه ، إذ ليس يمنع أن يكون في المكلفين من يعلم اللّه تعالى من حاله أنه إن فعل به بعض الأفعال كان عند ذلك يختار الواجب ويتجنب القبيح ، أو يكون أقرب إلى ذلك ، وفيهم من هو خلافه ، حتى إن فعل به كل ما فعل لم يختر عنده واجباً ولا اجتنب قبيحاً)[1] .

غير أن المعتزلة يؤكدون على رجوع بشر عن مقالته هذه والعودة إلى القول بوجوب اللطف كما هو مذهب عامتهم[2] . حتى إن القاضي ليقرر أن القول بوجوب اللطف هو (الذي يذهب إليه أهل العدل حتى منعوا من أن يكون خلاف هذا القول قولاً لأحد من مشايخهم ، فذكروا أن بشرا بن المعتمر رجع عن هذه المقالة ، حكاه عنه أبو الحسين الخياط رحمه اللّه وغيره)[3] .

أما جعفر بن حرب فإنه كان يقول بقول وسط في اللطف بين إنكاره ووجوبه على اللّه تعالى . فاللطف لا يكون واجباً إذا كان ما يفعله المكلف من الإيمان بغير اللطف أشق وأكثر ثواباً مما لو فعله مع اللطف ، بعبارة أخرى : إذا كان عدم اللطف سبباً في زيادة الثواب فإنه لا يجب على اللّه تعالى فعله ، والعكس صحيح ، أي إذا كان الفعل مع اللطف أكثر ثواباً فإن اللطف حينئذٍ يكون واجباً[4] . ويقرر القاضي أيضاً عن جعفر أنه (قد حكى عنه الرجوع عن هذا المذهب)[5] ومعنى ذلك أننا إذا استثنينا

---

(١) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
راجع أيضاً جواب القاضي عبد الجبار عن الشبه التي أوردها بشر ومن تابعه في المغني ، جـ ١٣ ، ص ٢٠٠ ـ ٢٢٦ .
(٢) انظر الخياط ، الانتصار ، ص ٦٤ ـ ٦٥ .
(٣) المغني ، جـ ١٣ ، ص ٤ ـ ٥ .
(٤) انظر المغني ، جـ ١٣ ، ص ٥ .
(٥) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، نفس الصفحة .

ضرارا بن عمرو فإن القول باللطف قول أجمعت عليه المعتزلة إما ابتداء وإما بعد الرجوع عن القول بخلافه .

ولكن برغم اتفاق المعتزلة على وجوب اللطف إلا أنهم يختلفون حول كيفية الوجوب ، أما معتزلة بغداد فلأنهم قالوا بوجوب الخلق على اللّه تعالى ووجوب فعل الأصلح كان من الطبيعي أن يكون اللطف واجباً عليه أيضاً . وأما معتزلة البصرة فالأمر عندهم يختلف لأنه لا يجب على اللّه تعالى الخلق ولا التكليف ، وبالتالي فإن اللطف لا يجب عليه من هذا المنطلق ، لكن إذا تفضل وخلق وكلف فإن اللطف يجب عليه ، مراعاة لأحوال المكلفين . ومعنى ذلك أن معتزلة بغداد يوجبون اللطف على اللّه تعالى لأنه أصلح وهو في درجة وجوب الخلق ووجوب التكليف عندهم .

أما معتزلة البصرة فإن وجوب اللطف تابع للتكليف الذي هو تفضل ورحمة من اللّه تعالى ، ويترتب على ذلك فرق آخر هو أن التكليف سبب في وجوب اللطف عند البصريين . أما عند البغداديين فليس بسبب ، وهذا ما يعنيه عبد الجبار بقوله : (وأما الخلاف بيننا وبين القائلين بوجوب الأصلح في باب اللطف ، فإنه يعود إلى علة المذهب دون نفس المذهب ، لأنهم يجعلون علة وجوب اللطف أنه أصلح ، وكذلك يوجبون نفس التكليف ونفس الخلق . وعندنا علة وجوبه أنه لطف فيما كلفه العبد ، فلذلك نقصر الإيجاب عليه دون نفس التكليف وما شاكله ، أو يكون الخلاف بيننا وبينهم في أن نقول أنه كالسبب في وجوب اللطف ، هل هو سبب أم لا ؟ فعندهم ليس سبب ، وعندنا هو سبب للوجوب كالتكليف وغيره)[1] .

ونستطيع أن نقول أن معنى اللطف عند البصريين يتعلق بالعدل ، بمعنى أن اللّه إذا كلف العباد فمن العدل أن يلطف بهم ، وكأن من حق العباد على اللّه فيما يرى البصريون إذا خلقهم وكلفهم أن يساعدهم على فعل الطاعات واجتناب المعاصي ، أي من حقهم عليه أن يلطف بهم . أما عند البغداديين فهو أقرب إلى التفضل والرحمة منه إلى العدل .

وبرغم أن البغداديين ينطلقون أيضاً من نفس منطلق العدل إلا أنهم يحتفظون بقدر كبير للحكمة الإلٰهية السائدة في هذا الكون إلى جوار العدل أيضاً . وفيما يرون فإن أفعال اللّه تعالى توصف كلها بالعدل تماماً كما يرى البصريون . ولكن السبب في

---

(١) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٧ .

وصف هذه الأفعال بالعدل ليس هو وجوب العدل على اللّٰه تعالى وبالتالي تقييد أفعاله بما يقتضيه العدل . ولكن السبب هو ما ألزم به نفسه من الفضل والكرم[١] .

المسألة الثالثة : الآلام والأعواض

إن مسألة الآلام والعوض ترتبط بمسائل العدل فيما يـرى المعتزلـة ، وهي من أفعال اللّٰه تعالى ، وقد مرّ بنا أن من جملة علوم العدل العلم بأن اللّٰه تعالى (إذا آلم وأسقم (العبد) فإنما فعله لصلاحه ومنافعه وإلا كان مخلاً بواجب)[٢] .

وقد كانت هذه المسألة مثار اختلاف بين المعتزلة مثل مسألة اللطف والصلاح والأصلح ، يتضح ذلك من طريقة عرض ششديو للمذاهب المختلفة في هذه المسألة وذلك في معرض الإجابة عن وجه حسن أو قبح الآلام .

فأما الثنوية فيقولون : إن الآلام كلهـا قبيحة وأن المـلاذ كلها حسنـة ، وقد اضطرهم ذلك إلى القول بفاعلين ، فاعل للألم وفاعل للذة ، وأن الفاعل الواحد لا يمكن أن يكون فاعلاً للذة والألم معاً .

وفريق آخر يرى أن الآلام لا تحسن إلا إذا كانت مستحقة فقط ، أي إلا إذا كان الألم عقوبة يستحقها الشخص . وانقسم هذا الفريق في تفسير الآلام غير المستحقة مثل إيلام الأطفال والبهائم ، فمنهم من قال : (إنهم كانوا في قالب آخر فعصوا اللّٰه تعالى فيه فنقلهم إلى هذا القالب وعاقبهم بهذه العقوبـات ، وهم أصحاب التنـاسخ)[٣] ومنهم (من قال أن الأطفال والبهـائم لا يحسون شيئـاً من هذه الآلام البتـة ، وهم البكرية)[٤] .

أما الأشاعرة فإنهم يعلقون حسن الآلام أو قبحها بحال الفاعل . فإن كان فاعل الآلام هو اللّٰه تعالى فإن الآلام تكون حسنة على أي وجه كانت ، وإن كان فاعلها غير اللّٰه كانت الآلام قبيحة .

أما المعتزلة فإن أصلهم في حسن الآلام وقبحهـا هو أصـل الحسن والقبح في

---

(١) See MacDermott – The Theology of Al – Shaik Al – Mufid , p . 79 .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٣ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٣ .

(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

الأفعال بشكل عام . فالآلام أفعال وهي لذلك تحسن لوجوه وتقبح لوجوه . ووجه حسن الآلام هو حصول نفع أو دفع ضرر أعظم من الألم أو استحقاق لهذا الألم . فهذه الوجوه وجوه محسنة للآلام سواء كان الفاعل قديماً أو حادثاً ، ومتى اختفت هذه الوجوه المحسنة كان الألم قبيحاً ، وفيما يتعلق بحصول النفع أو دفع الضرر فإن العلم أو اليقين بهما ليس شرطاً ، بل الظن يكفي في ذلك . بخلاف الاستحقاق الذي يشترط فيه العلم ولا يكفي فيه الظن يقول ششديو :

(فحصل من ذلك أن الألم متى حصل على وجه من هذه الوجوه التي ذكرناها حسن لا محالة ، ومتى خرج عن هذه الوجوه لم يحسن بل يكون قبيحاً ، ولسنا نجعل الوجه في حسنه حصول النفع ودفع الضرر على كل حال ، بل إن حصل ذلك فهو الوجه في حسنه ، وإن لم يحصل فإن ظَنَّ ذلك يكون وجهاً في حسنه ، والدليل عليه أن أحدنا يحسن منه تكلف المشاق وتحمل الأسفار طلباً للعلوم والآداب وغير ذلك ، مع أنها كلها مظنونة ، وكذلك فقد يحسن منه القصد ، وإن لم يقطع على أنه يندفع به ضرر عنه ، فإذن إنما يحسن منه ذلك للظن)[1] .

وبناءً على هذا الأصل الذي أثبته المعتزلة في تحديد حسن الآلام أو قبحها تنهار نظريات الثنوية والقائلين بالتناسخ والأشاعرة في حسن الآلام وقبحها .

ويرى المعتزلة أن الآلام التي يفعلها اللّه نوعان :

- آلام يفعلها في المكلفين .
- آلام يفعلها في غير المكلفين .

فأما النوع الثاني : وهو الألم الذي يفعله تعالى في غير المكلف فيشترط فيه شرطان :

الشرط الأول : ضرورة التعويض عنه بعوض يزيد على الألم .

الشرط الثاني : أن يترتب على هذا الإيلام اعتبار وموعظة يتعظ بها المكلف . وذلك لأن الألم إن كان بغير عوض كان ظلماً ، وأيضاً لو كان بغير اعتبار كان عبثاً وكلاهما مستحيل على اللّه تعالى .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٨٤ ، ٤٨٥ .

وأما النوع الأول : وهو إيلام المكلفين فيشترط فيه أيضاً هذان الشرطان ، أي لا بد فيه من تعويض المكلف واعتباره معاً . سواء كان الاعتبار حاصلاً للمكلف أو لغيره أو له ولغيره جميعاً . غير أن القاضي عبد الجبار لا يرتضي إيلام المكلف لاعتبار غيره فقط . أي لا يرتضي أن يتألم شخص دون أن يحصل له الاعتبار بهذا الألم ، لأن الاعتبار يخص المتألم في المقام الأول قبل غيره[1] .

كما يحسن الإيلام من الله تعالى للوجه الآخر وهو الاستحقاق والمقصود بالإيلام على هذا الوجه هو العقاب . ونلاحظ أن عبد الجبار لا يجوّز أن يؤلم الله تعالى شخصاً ليدفع عنه ضرراً وذلك لأن الله قادر على أن يدفع هذا الضرر ابتداءً حتى وإن كان سيعوضه على هذا الألم ، لأن الألم حينئذٍ يكون عبثاً لا فائدة فيه[2] .

ومن الملاحظ أيضاً أن القاضي عبد الجبار وهو يشترط العوض والاعتبار في حسن الآلام من الله تعالى ، فإنه يتابع في هذا الاشتراط مذهب أبي هاشم في الآلام ويعتبره المذهب الصحيح . ومن هذا المنطلق يرفض مذهب أبي علي الذي يقول : إن الألم إنما يحسن من الله تعالى للعوض فقط لا للاعتبار ، ويعلل رفضه لهذا المذهب بأن الله تعالى يجوز عليه أن يتفضل بالعوض ابتداءً دون أن يكون مترتباً على ألم سابق ، فالقديم تعالى (قادر على أن يبتدىء بالعوض من دون هذا الألم ، فالإيلام لمكانه والحال هذه يكون عبثاً قبيحاً وصار الحال فيه كالحال فيمن استأجر أجيراً ليصب الماء من نهر إلى نهر دون أن يتعلق له بذلك غرض ثم يعطيه الأجرة فكما أن ذلك يقبح منه ، كذلك ها هنا)[3] .

وكذلك يرفض عبد الجبار مذهب عبّاد في أن الإيلام إنما يحسن من الله تعالى للاعتبار فقط دون العوض ، وحجته في هذا الرفض هي أن الألم إما أن يلحق المكلف أو يلحق غير المكلف ، فإن لحق غير المكلف كان الإيلام بدون عوض حينئذٍ ظلماً ، وإن لحق المكلف كان أيضاً ظلماً (لأنه وإن كان يجوز أن يعتبر به (المكلف) ، إلا أن النفع الذي يصل إليه هو في مقابلة ما أتى به من الواجبات واجتنبه من المقبحات فيقع

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٨٥ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٤٨٦ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٣ .

حسه الألم خلوا عما يقابله ، فيكون ظلماً قبيحاً تعالى اللّه عن ذلك)[1] .

وإذا كان كل من مذهب عباد ومذهب أبي علي في مسألة الآلام غير صحيح ، لأن كلا منهما ذكر جانباً وأغفل جانباً آخر من جانبي حسن الإيلام من اللّه تعالى وهما الاعتبار والعوض ، فإن مذهب أبي هاشم كما ذكرنا سابقاً هو المذهب الصحيح لأنه يعتبر فيه العوض كما يعتبر فيه غرضاً آخر وهو الاعتبار .

والعوض فيما يقول القاضي هو : (كل منفعة مستحقة لا عن طريق التعظيم والإجلال ، ولا يعتبر فيه الحسن وغير ذلك لكي يضطرد وينعكس ويشمل ويعم)[2] ومعنى هذا التعريف أن العوض هو المنفعة المستحقة ، وهو بهذا الوصف يشارك الثواب لأن الثواب أيضاً منفعة مستحقة . غير أن العوض يتميز عن الثواب بأن استحقاق العوض لا يكون فيه معنى التعظيم أو التبجيل للمتألم بخلاف الثواب فإن فيه هذا المعنى . ولا يشترط في العوض أن يكون فعلاً حسناً ، لأن العوض قد يكون حسناً وقد يكون قبيحاً ، فاشتراط الحسن لا يجعل التعريف شاملاً لجميع أنواع العوض ، لأنه سيخرج العوض القبيح ، ومن المعروف أن التعريف التام هو التعريف الجامع المانع كما يقول المناطقة وهذا ما قصده عبد الجبار من عدم اشتراط الحسن بالعوض ، معللاً إياه بقوله : (ولأن من حق الحد أن يكون جامعاً مانعاً ، لا يخرج منه ما هو منه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه)[3] .

ويشترط في العوض أن يكون أزيد من الألم (لأن المعلوم أن أحدنا لا يختار أن يمزق عليه ثوبه لكي يقابل بثوب مثله أو ما يزيد عليه زيادة متقاربة ، وإذا لم يحسن ذلك في الشاهد فكذلك في الغائب)[4] . وإذا كان الشرط في العوض أن يكون زائداً عن الألم فهل يستحق هذا العوض مرة واحدة أو أنه يتجدد باستمرار ؟ الخلاف حول الإجابة عن هذا السؤال ، خلاف بين الجبائيين ، فأما أبو علي ومعه أبو الهذيل وآخرون فإنهم يقولون أن العوض يستحق بصفة دائمة . وأما ابنه أبو هاشم فإنه يذهب إلى عكس مقالة أبيه ويقول بأن العوض يستحق مرة واحدة وهذا المذهب هو الصحيح من وجهة نظر القاضي (والذي يدل على صحته هو أن نظير العوض في

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٩٠ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٤٩٤ .

(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٤ .

(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

الشاهد قيم المتلفات وأروش الجنايات . ومعلوم أن ذلك لا يستحق على طريقة الدوام ، فإن من مزق على غيره ثوبه لا يلزمه أن يعطيه كل يوم ثوباً جديداً ، وأيضاً فلو كان كذلك لكان يجب أن لا يحسن في الواحد منا تحمل المشاق طلباً للأرباح والمنافع المنقطعة ، ومعلوم خلاف ذلك)[1] .

ولا يشترط من وجهة نظر المعتزلة أن يعلم الشخص الذي يعوضه اللّه عن الآلام أن هذه الأعواض هي أعواض مستحقة ، بل يكفي في ذلك أنه إذا علم العبد أن خالقه عدل حكيم لا يظلمه ولا يبخسه حقه أنه لا بد أن يعوضه بدل الآلام منافع عديدة ، سواء كان ذلك دفعة واحدة أو في أوقات متفرقة حسبما يعلمه اللّه من الصلاح له في ذلك . ومن هذا المنطلق لا يمتنع (أن يوفر اللّه على المعوض ما يستحقه من الأعواض في دار الدنيا وإن لم يشعر به ، ولا علم أنه هو الأعواض التي يستحقها عليه تعالى ، وأيضاً فليس يجب في المعوض إذا انقطع عنه العوض أن يتألم بانقطاعه على كل حال ، سيما والقديم تعالى إنما يوفره عليه مفرقاً على الأوقات على حد ينتفع به . . . ثم يقطعه عنه على حد لا يؤثر في حاله ولا يعتد به)[2] .

والخلاصة في هذه المسألة أن الآلام من أفعال اللّه تعالى وهي تخضع لقاعدة الحسن والقبح في الأفعال جميعاً سواء كانت من اللّه أو من الإنسان ، وإن وجه الحسن فيها إما النفع وإما الاعتبار وإما الاستحقاق ، وفيما يتعلق بالإيلام من اللّه تعالى فإن وجه الحسن فيه عند المعتزلة هو إما العوض فقط أو الاعتبار فقط وإما العوض والاعتبار معاً على خلاف فيما بينهم .

مذهب الإمامية في مسألة الأصلح واللطف والآلام :

لا نكاد نجد حديثاً مسهباً عن مسألة الأصلح عند الشيخ الصدوق (٣٨١ هـ) وإن كنا نجده كعادته يروى طائفة من الأخبار منسوبة إلى النبي ﷺ وإلى الأئمة من آل البيت ، يجمعها في باب بعنوان (إن اللّه تعالى لا يفعل بعباده إلا الأصلح لهم)[3] ومنها الحديث القدسي : (قال اللّه تبارك وتعالى من أهان ولياً لي فقد بارزني بالمحاربة ، وما

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٤٩٥ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٧ .
(٣) التوحيد، ص ٣٩٨ .

ترددت في شيء أنا فاعله مثل ما ترددت في قبض نفس المؤمن يكره الموت وأكره مساءته ولا بد له منه ، وما تقرب إليّ عبدي بمثل أداء ما افترضت عليه ولا يزال عبدي يتنفل لي حتى أحبه ، ومتى أحببته كنت له سمعاً وبصراً ويداً ومؤيداً ، إن دعاني أجبته وإن سألني أعطيته . وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالفقر ولو أغنيته لأفسده ذلك ، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالغناء ولو أفقرته لأفسده ذلك ، وإن من عبادي المؤمنين لمن لا يصلح إيمانه إلا بالصحة ولو أسقمته لأفسده ذلك . إني أدبر عبادي لعلمي بقلوبهم فإني عليم خبير)[1] .

وما يريد أن يصل إليه الصدوق من هذا الحديث هو أن اللّه تعالى يفعل الأصلح بعباده ، والأصلح هنا هو الأنفع لهم ليس على مستوى الدنيا ولكن على مستوى الدين . فقد يكون الفقر أو المرض صلاحاً لإيمان بعض المؤمنين فيفعله اللّه بهم . وقد يكون الغنى أو الصحة أصلح لإيمان بعض آخر فيفعله اللّه بهم أيضاً .

وقد ساق الصدوق الحديث المروي عن أبي هريرة الذي يقول فيه الرسول ﷺ : «رب أشعث أغبر ذي طمرين مدفعاً بالأبواب لو أقسم على اللّه عز وجل لأبره»[2] للدلالة على أن الأصلح هو الأنفع في الدين فقط ، لأن هذا الرجل الفقير المرقع الثياب برغم أنه لا يتنعم بشيء يذكر من نعيم الدنيا إلا أنه مع ذلك يتبوأ مكانة عليا عند اللّه بحيث لو أقسم عليه لأبره . وهكذا يكون المرء في أعلى درجات الدين ويكون الأصلح له عند اللّه الحرمان من نعيم الدنيا .

---

(١) التوحيد ، ص ٣٩٩ ـ ٤٠٠ .

والحديث أخرجه البخاري في صحيحه (عن أبي هريرة قال ، قال رسول اللّه ﷺ : «إن اللّه قال : من عادى لي ولياً فقد آذنته بالحرب وما تقرب إليّ عبدي بشيء أحب إليّ مما افترضت عليه ، وما يزال عبدي يتقرب إليّ بالنوافل حتى أحبه فإذا أحببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به ويده التي يبطش بها ورجله التي يمشي بها ، وإن سألني لأعطينه ولئن استعاذني لأعيذنه ، وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره إساءته» انظر عمدة القارىء شرح صحيح البخاري ، جـ ٢٣ ، ص ٨٨ ، حديث ٨٩ ـ كتاب الرقاق .

(٢) التوحيد ، ص ٤٠٠ .

والحديث : أخرجه الترمذي وقال : هذا حديث حسن غريب . انظر تحفة الأحوذي بشرح صحيح الترمذي ، جـ ١٠ ، ص ٣٥٦ ، حديث رقم ٣٩٤٥ مناقب البراء بن مالك . وأخرجه ابن ماجه في سننه ـ ضمن الكتب الستة ـ كتاب الزهد ، ص ١٣٧٨ ، حديث رقم ٤١١٥ .

كما ينقل الصدوق من مرويات الأئمة ما يدعم القول بأن اللّه تعالى يفعل الأصلح بعباده وإن كان لا يتعرض إلى التصريح بالوجوب عليه ، بحيث يفهم من كلامه في كتابيه (التوحيد) و (رسالة الاعتقادات) إن فعل الأصلح إنما هو تفضل ورحمة ، بحيث لا يرجع الأصلح عند الصدوق إلى معنى العدل وبالتالي ينتفى عن الأصلح وصف الوجوب والإلزام ، وإنما يرتبط الأصلح بما هو فوق العدل وهو التفضل ، وقد سبق أن أوردنا من كلامه في باب العدل قوله : «إن اللّه تبارك وتعالى أمرنا بالعدل وعاملنا بما هو فوقه وهو التفضل»[1] . وهو صريح في أن اللّه تعالى إذا كان قد أمر عباده بالعدل فإن كل ما يفعله بهم ليس واجباً بالعدل ، بحيث لو فعل بهم خلافه لكان ظلماً ، وإنما هو محض تفضل ورحمة ، وهذا ما ينقله الصدوق عن أبي عبد اللّه من أنه كان يقول : (إن اللّه تبارك وتعالى أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم . . وإن اللّه تبارك وتعالى لا يفعل لعباده إلا الأصلح لهم ولا يظلم الناس شيئاً ولكن الناس أنفسهم يظلمون)[2] .

وأما الألم والبلاء الذي يصيب العبد وغيره فإن الصدوق يفسره في ضوء العدل الإلهي ، وأنه كثيراً ما يخفى علينا وجه الحكمة الإلهية في هذه الأفعال ، والدليل الكلي على حسن هذه الأفعال من اللّه تعالى هو أصل التوحيد ، أي وهو (أنه تبارك وتعالى قديم غني عالم لا يجهل ، والظلم لا يقع إلا من جاهل بقبحه أو محتاج إلى فعله منتفع به ، فلما كان أنه تبارك وتعالى قديماً غنياً لا تجوز عليه المنافع والمضار عالماً بما كان ويكون من قبيح وحسن صح أنه لا يفعل إلا الحكمة ولا يحدث إلا الصواب ، ألا ترى أن من صحت حكمته منا لا يتوقع منه مع غنائه عن فعل القبيح وقدرته على تركه وعلمه بقبحه وما يستحق من الذم على فعله ، ارتكاب العظائم فلا يخاف عليه مواقعة القبائح ، وهذا بين)[3] .

ونستطيع أن نرى الفرق الدقيق بين الصدوق وبين المعتزلة في أن الأصلح بينما يعود إلى العدل بصورة أو بأخرى عند البصريين والبغداديين من المعتزلة ، إلا أنه يرتبط صراحة بمعنى الفضل عند الشيخ الصدوق ، كما أن الآلام تقع أفعالاً حسنة من اللّه

---

(١) رسالة الاعتقادات ، ص ٩٥ .
(٢) التوحيد ، ص ٤٠٣ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٣٩٦ ـ ٣٩٧ .

تعالى لا لما فيها من معنى العوض والاعتبار كما يرى المعتزلة ، ولكن لأننا نجهل وجه الحكمة فيها . فما دام قد ثبت بالدليل أنه تعالى حكيم لا يجوز عليه الظلم فلا بد وأن يثبت حسن أفعاله كلها بما فيها الآلام ، أما وجه الحسن فيها فهذا أمر ربما يعلو على طور العقل ولا ينحصر في معنى العوض أو في معنى الاعتبار .

وعند الشيخ المفيد (٤١٣ هـ) إن اللّه تعالى يفعل الأصلح بعباده . غير أنه لا يحصر الأصلح في ميدان الدين فقط كما كان عند شيخه الصدوق ، ولكنه يقول به في مجال الدين والدنيا على السواء ، فالغنى أصلح للغنى والفقر أصلح للفقير وكذلك الصحة والمرض وغيرها من أنواع النعم وأنواع البلاء ، يقول : (إن اللّه تعالى لا يفعل بعباده ما داموا مكلفين إلا أصلح الأشياء لهم في دينهم ودنياهم وأنه لا يدخرهم صلاحاً ولا نفعاً ، وأن من أغناه فقد فعل به الأصلح في التدبير وكذلك من أفقره ومن أصحه ومن أمرضه فالقول فيه كذلك)[١] .

ونقطة الالتقاء بين المفيد وبين المعتزلة في هذا النص هي الاتفاق حول الغرض من تكليف العباد ، ذلك أن الغرض عند المعتزلة وعند المفيد كذلك هو صلاح العباد ومنفعتهم ، فإنه تعالى خلق الخلق وكلفهم لا لينتفع هو بل لينتفعوا هم من هذا الخلق بتكليفهم وتعريضهم للثواب .

ويتفق المفيد معهم أيضاً في القول بوجوب الأصلح وترتبه على التكليف ، فاللّه ما دام قد كلف العباد فإنه لا بد وأن يفعل لهم الأصلح في دينهم ودنياهم .

أما نقطة الاختلاف فإنها تكمن في تفسير وجوب الأصلح ووجوب اللطف . فعند المفيد أن المعتزلة قد أخطأوا حين قالوا بوجوب الأصلح انطلاقاً من معنى العدل ، أي إنه تعالى إن لم يفعل الأصلح كان ظالماً ، فهذا عند المفيد ظن خاطىء . والرأي الصحيح هو أن الأصلح إنما يجب عليه تعالى لأنه جواد كريم لا يليق به إلا هذا ، يقول : (إن ما أوجبه أصحاب اللطف من اللطف إنما وجب من جهة الجود والكرم لا من حيث ظنوا أن العدل أوجبه وأنه لو لم يفعل لكان ظالماً)[٢] .

ويتفق المفيد مع معتزلة بغداد في مسألة حسن تكليف الكافر أو من علم اللّه أنه

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٦٢ ـ ٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٣ .

لا يؤمن . وقد مرّ بنا أن البصريين يفسرون حسن التكليف بأنه تعريض الكافر نفسه للثواب ، لأن الثواب لا يمكن الوصول إليه إلا عن طريق التكليف ، فالأصلح له أن يعرضه للثواب فيكلفه ، وكأن حسن التكليفِ في هذه الحالة قاصر على الشخص المكلف بتمكينه من التعرض للثواب . أما البغداديون فإن وجه الحسن عندهم كما سبق لا يتعلق بالشخص المكلف من قريب أو من بعيد ، ولكن وجه الحسن إنما يظهر في ضوء انتفاع المكلفين الآخرين بالتكليف .

والمفيد يرى أن الشخص الذي يعلم اللّه منه أنه لا يؤمن عند التكليف ولا ينتفع بتكليفه أو بحياته أو بأي فعل من أفعاله شخص آخر فإن اللّه لا يخلقه . ومعنى ذلك أن تكليف من علم اللّه عدم إيمانه لا بد وأن يكون الغرض منه انتفاع الآخرين منه وهذا هو عين ما يقوله معتزلة بغداد . ومن نفس المنطلق يرى المفيد أن اللّه تعالى لا يجوز عليه أن يميت شخصاً عاصياً يعلم منه إن أبقاه تاب من معصيته ، لأن ذلك وإن كان مقتضى العدل فإنه قبل ذلك مقتضى ما اتصف به من الجود ومن الكرم ، ولأن خلاف ذلك عبث أو بخل أو احتياج وكل ذلك مما قام الدليل على استحالته على اللّه تعالى[1] وعلى ذلك فكل ما في الكون من أفعال اللّه تعالى هو حكمة وصواب ، وبالتالي هو حسن بما في ذلك الإيلام والابتلاء لأن اللّه تعالى لا يفعل شيئاً يخلو عن الصلاح أو عن الحكمة ، يقول المفيد : (إن خلق ما لا عبرة به لأحد من المكلفين ولا صلاح فيه لأحد من المخلوقين عبث لا يجوز على اللّه تعالى . وهذا مذهب أهل العدل . وقد ذهب إلى خلافه جميع أهل الجبر)[2] ودليل المفيد على حسن الأفعال التي تبدو في ظاهرها وكأنها خالية من الغرض والنفع والحكمة هو نفس دليل شيخه الصدوق . أعني دليل وحدانيته تعالى وغناه المطلق وحكمته الشاملة فإذا ثبتت هذه الأوصاف فلا بد وأن يثبت وجه الصلاح واللطف في هذه الأفعال ، حتى وإن خفي ذلك على الناس جميعاً وهذا ما يذهب إليه المفيد بقوله : (وليس علينا في صحة هذه القضية أكثر من إقامة الدلالة على أن اللّه تعالى الغني الكريم الحكيم لا يخلق شيئاً لنفسه وإنما خلق ما يخترعه لغيره ، ولو خلا ما خلقه من منفعة غيره مع قيام البرهان على أن صانعه جلت عظمته لا ينتفع به لكان عبثاً لا معنى له ، واللّه يجل عن فعل

---

(١) انظر أوائل المقالات ، ص ٦٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٢٨ .

العبث علواً كبيراً)[1] ومرة أخرى يؤكد هذا النص ما أشرنا إليه سابقاً من أن الصلاح واللطف عند المفيد إنما يرتبط أولاً بالجود والكرم والحكمة الإلهية الشاملة أكثر مما يرتبط بالعدل كما قرره المعتزلة آنفاً .

وينفرد الشيخ المفيد بمذهب خاص به في مسألة الآلام والأعواض ، وانطلاقاً من أصله في أن الصلاح واللطف إنما يجب على اللّه تعالى جوداً وكرماً لا عدلاً واستحقاقاً يرى المفيد أن ما يفعله اللّه من الآلام بالناس أقسام :

القسم الأول : إيلام الشخص بغرض مصلحته . وهذا القسم لا يستحق فيه العوض على اللّه تعالى عدلاً ، اللهم إلا إذا كان المتألم مؤمناً ، فإن مقتضى الجود أن يعوضه اللّه عن هذا الألم تفضلاً ورحمة لا عدلاً واستحقاقاً .

القسم الثاني : إيلام المؤمن ليستفيد به غير المؤمن ، وهنا لابد من التعويض على هذا الألم ، وجهة الوجوب في هذا العوض هي العدل لأنه لو لم يعوضه عنه لكان ظلماً ، إذ لا يصح أن يتألم المؤمن ليستفيد منه غير المؤمن .

القسم الثالث : هو إيلام الكافر . والمفيد لا يرى له عوضاً وان الألم هنا بمثابة العقاب للكافر أو بمثابة الاستصلاح له حتى وإن ترتب عليه أن يستفيد آخر ، يقول المفيد : (إن العوض على الألم لمن يستصلح به غيره ، مستحق على اللّه تعالى في العدل وإن كان واجباً في جوده لمن يجوز أن يفعله به من المؤمنين ، فأما ما يستصلح به غير المؤمنين من الآلام فلا بد من التعويض له عليه وإلا كان ظلماً . ولهذا قلت أن إيلام الكافر لا يستحق عليه عوضاً لأنه لا يقع إلا عقاباً له واستصلاحاً له في نفسه وإن جاز أن يصلح به غيره . . . . وقد جمعت فيه بين أصول تختص بي في جمعها دون من وافقني في العدل والإرجاء بما كشف لي في النظر عن صحته ولم يوحشني من خالف فيه إذ بالحجة لي أتم أنس ولا وحشة من حق)[2] .

ومن الواضح أن الشيخ المفيد يفترق في هذه المسألة عن القاضي عبد الجبار في نقطتين :

الأولى : وهي النقطة التي يفترض فيها المفيد إيلام اللّه تعالى لشخص من أجل

---

(١) أوائل المقالات ، ص ١٢٩ .
(٢) أوائل المقالات ـ ص ١٣٠ .

أن يستفيد منه شخص آخر فهذا النوع من الإيلام جائز فيما يرى المفيد ، غير أنه قد سبق لنا أن القاضي عبد الجبار لا يقـول بحسن الإيلام إذا كـان الغرض منـه إفادة الآخرين فقط ، بل إنه يراه ظلماً للمتألم . ومن هذا المنطلق انحصر وجه الحسن في الألم فيما يرى عبد الجبار في العوض والاعتبار .

والنقطة الثانية : هي إيلام الكافر ، فبينما يرى المفيد أن هذا الإيـلام عقاب واستصلاح للكافر وبالتالي لا يستحق عليه عوضاً ، يرى عبد الجبار أن العقاب إنما يكون في الدار الآخرة ، وأما الآلام التي تصيب الكافر في الدنيا فإنها من باب المحنة ومن ثم يجب التعويض عنها عدلاً ، يقول القاضي عبد الجبار : (فالواجب أن نقطع في جميع الأمراض أنه تعالى يعوض عليها كما يجب أن نقطع في جميعها أنها محنة ومصلحة ، كانت واقعة بالمكلف أو غيره وبمستحق العقاب أو غيره على ما بيناه)[1] .

وحتى إيلام البهائم يرى فيه الشيخ المفيد وجوب التعويض لأنه مقتضى العدل أيضاً ذلك أنه من الواجب (في جود اللّه تعالى وكرمه تعويض البهائم على ما أصابها من الآلام في دار الدنيا سواءً كان ذلك الألم من فعله جل اسمه أو من فعل غيره ، لأنه إنما خلقها لمنفعتها ، فلو حرمها العوض على ألمها لكان قد خلقها لمضرتها ، واللّه يجل عن خلق شيء لمضرته وإيلامه لغير نفع يوصله إليه ، لأن ذلك لا يقع إلا من سفيه ظالم واللّه سبحانه عدل كريم حكيم عالم)[2] .

وأما الشريف المرتضى (٤٣٦ هـ) فإننا نجده يتفق مع مدرسة البصريين في مسألة الأصلح ، وهو يقرر مثلهم أن الأصلح إنما يجب على اللّه تعالى فيما يتعلق بأمر الدين . أما أمور الدنيا فلا يجب على اللّه فيها فعل الأصلح . وحجته في ذلك أنه لو وجب عليه الأصلح لأدى إلى وجوب فعل ما لا يتناهى . وقد مر بنا أن هذه الحجة قد استعملها بشر بن المعتمر وهو بصدد نفيه لفكرة الأصلح ، وإن كان استعماله لهذه الحجة هناك لنفي فكرة الأصلح من الأساس . ويحتج المرتضى على مقالته هذه : إن اللّه لو وجب عليه الأصلح في الدنيا لكان اللّه متصفاً بالوجوب عليه في كل حال من الأحوال ، ولما اتصف بجواز الفعل وعدمه ، وهنا يقول المرتضى : (والأصلح فيما يعود إلى الدنيا غير

---

(١) المغني ، جـ ١٣ ، ص ٤٣٥ .

See MacDermott – The Theology of Al – Mufid , p . 184 ' 185 .

(٢) أوائل المقالات ، ص ١٣١ .

واجب ، لأنه لو وجب لأدى إلى وجوب ما لا يتناهى ، ولكان القديم تعالى غير منفك في حال من الأحوال بالواجب)[1] .

وعلى خلاف ما يذهب إليه شيخه المفيد من ارتباط اللطف بالكرم فإن المرتضى يتابع معتزلة البصرة في ارتباط اللطف بالعدل . ومن ترتب وجوب اللطف على التكليف ، أي إن سبب اللطف هو التكليف كما بينه القاضي من قبل ، يقول المرتضى : (وما يعلم اللّه تعالى أن المكلف يختار عنده الطاعة ويكون إلى اختيارها أقرب ، ولولاه لم يكن من ذلك ، يجب أن يفعله ، لأن التكليف يوجب ذلك . . وهذا هو المسمى لطفاً ، ولا فرق في الوجوب بين اللطف والتمكين ، وقبح منع أحدهما كقبح منع الآخر)[2] . وقياس وجوب اللطف على وجوب التمكين في هذا النص معناه أنه إذا كان من العدل تمكين المكلف من فعل التكاليف واقداره عليها ، فمن العدل أيضاً اللطف به ، وإذا كان يقبح عدم تمكين العبد من الفعل ، فكذلك أيضاً يقبح عدم اللطف به ، ولا شك في أن المرتضى في هذه المسألة يقف على النقيض تماماً من رأي شيخه المفيد في أن اللّه إنما يجب عليه اللطف كرماً وفضلاً لا عدلاً واستحقاقاً .

وكذلك يتابع المرتضى القاضي عبد الجبار ـ بصورة عامة ـ فيما ذهب إليه في مسألة الآلام والأعواض . فعند المرتضى أن اللّه يحسن منه إيلام البالغين والأطفال والبهائم ، وإن وجه الحسن في هذا الألم هو الاعتبار والعوض ، ولولا الاعتبار لكان الألم عبثاً كما أنه لولا العوض لكان ظلماً ، هذا فيما يتعلق بالآلام في الدنيا . أما الألم في الآخرة فوجه الحسن فيه أنه فعل مستحق ، يقول المرتضى : (وقد فعل اللّه الألم في البالغين والأطفال والبهائم ، ووجه حسن ذلك في الدنيا : لأنه يتضمن اعتباراً يخرج به من أن يكون عبثاً ، أو عوضاً يخرج به من أن يكون ظلماً . فأما المفعول منه في الآخرة فوجه حسن فعله الاستحقاق فقط)[3] . وواضح أن المرتضى متأثر بالقاضي عبد الجبار في تحديد وجه حسن الآلام بالاعتبار وبالعوض ، وفي اعتبار الألم بغير هذين الوجهين يكون عبثاً وظلماً . وكذلك يرفض المرتضى ـ كما سبق للقاضي ذلك ـ مذهب أبي علي في أن الألم إنما يحسن من اللّه تعالى للعوض فقط ، وحجته في ذلك أنه (يؤدي إلى حسن إيلام

---

(١) جمل العلم والعمل ، ص ٣٤ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٣ ـ ٣٤ .
(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٣٤ .

الغير بالضرب لا لشيء إلا لإيصال النفع . واستئجار من ينقل الماء من نهر إلى نهر آخر لا لغرض بل للعوض)[1] . وقد مر بنا أن القاضي رد هذا المذهب واستعمل نفس مثال الأجير الذي يصب الماء من نهر إلى نهر لا لشيء إلا للعوض[2] .

غير أن المرتضى يختلف مع القاضي في مسألة حسن الألم لدفع الضرر فقط . فالقاضي - كما سبق - لا يجوّز أن يفعل اللّه تعالى الألم بالعبد لمجرد أن يدفع عنه ضرراً ، وذلك لأن دفع الضرر بالنسبة للّه تعالى ممكن ابتداءً فلا يحسن إذن أن يؤلمه لهذا الغرض حتى ولو كان يعوضه عن هذا الألم . أي إن الألم متى كان سببه دفع الضرر فإنه قبيح سواء كان معه عوض أم لا . أما المرتضى فإنه يقول : (ولا يجوز أن يفعل اللّه تعالى الألم لدفع الضرر من غير عوض عليه كما يفعل أحدنا بغيره ، والوجه فيه أن الألم إنما يحسن لدفع الضرر في الموضع الذي لا يندفع إلا به)[3] ويفهم من هذا النص أن عدم جواز الألم لدفع الضرر مشروط بمنع العوض ، ويؤخذ منه أيضاً أن الألم لدفع الضرر مع وجود العوض أمر جائز . وهذا عكس ما قرره القاضي عبد الجبار من قبل في هذه المسألة .

وعند المرتضى أيضاً أن العوض لا يستحق على وجه الدوام ، بل يستحق مرة واحدة ، لأنه يجرى مجرى الثمن الذي يعطى مرة واحدة ولا يعطى بصورة مستمرة ، يقول : (والعوض منقطع لأنه جار مجرى المثامنة والأرش ، فلو كان دائماً لكان العلم بدوامه شرطاً في حسنه ، فكان لا يحسن من أحدنا تحمل الألم لعوض كما لا يحسن تحمل ذلك من غير عوض)[4] . وإذن فالعوض يستحق مرة واحدة والدليل على ذلك أنه لو كان العوض مستحقاً على الدوام لكان العلم بذلك شرطاً في حسن العوض ، ولو كان هذا العلم شرطاً في صحة العوض لكان تحمل الألم للعوض الذي يعطى مرة واحدة غير حسن ، بل ولتساوى تحمل الألم لعوض وتحمل الألم لغير عوض ، وكل هذه أمور مستحيلة ترتبت على القول باستحقاق العوض استحقاقاً مستمراً لا منقطعاً .

ثم يأتي الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) فيتابع في تحليله لمشكلة الأصلح القاضي

---

(١) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٤٩٣ .
(٣) جمل العلم والعمل ، ص ٣٤ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٣٤ - ٣٥ .

عبد الجبار متابعة تكاد تكون تامة . وهو يقرر في بداية الكلام على الأصلح أن الأصلح في باب الدنيا هو الأنفع والألذ ، وهو لا يجب على اللّٰه تعالى ولا يتعلق به اللطف . ودليله على ذلك ما ذكره بشر بن المعتمر والقاضي عبد الجبار من أنه (لو وجب ذلك لأدى إلى وجوب فعل ما لا يتناهى وذلك محال ، أو إلى أن لا ينفك القديم تعالى من الإخلال بالواجب وذلك فاسد)[١] .

وفي اللطف أيضاً نلمس تأثر الطوسي بعبد الجبار كذلك سواء في تعريف اللطف وهو (عبارة عما يدعو إلى فعل واجب أو يصرف عن قبيح)[٢] أو في أسمائه مثل التوفيق والعصمة بحسب الاعتبارات المختلفة . فما (يقع عنده الواجب ولولاه لم يقع فيسمى توفيقاً . . . وما كان المعلوم أنه يرتفع عنده القبيح ولولاه لم يرتفع يسمى عصمة ، وإن كان عنده أقرب إلى أن لا يقع عنده القبيح يسمى لطفاً لا غير)[٣] وهكذا إذا كان اللطف داعياً إلى فعل الطاعة قوياً إلى درجة أنه لولا هذا اللطف لما فعل المكلف الطاعة فإن هذا يسمى توفيقاً ، وكذلك إذا كان اللطف صارفاً عن الفعل القبيح بصورة ملزمة فإنه حينئذٍ يسمى عصمة . أما إذا كان اللطف في درجة يقرب معها المكلف إلى أن لا يفعل القبيح أو يفعل الطاعة ، أي لا يصل إلى حد الإلزام أو درجة المنع في الفعل فإنه يسمى لطفاً فقط .

وينقسم اللطف عند الطوسي كما انقسم عند القاضي من قبل إلى ثلاثة أقسام :

أ ـ من فعل اللّٰه تعالى .

ب ـ من فعل من هو لطف له .

جـ ـ من فعل غيرهما[٤] .

فالقسم الأول : الذي هو من فعل اللّٰه تعالى إذا صاحب التكليف ، أي صاحب الفعل الذي هو لطف له لا يكون واجباً ، أما ما يقع بعد التكليف فإنه يكون واجباً على اللّٰه تعالى .

وكذلك النوع الثاني : الذي هو لطف من فعل المكلف نفسه ينقسم أيضاً إلى

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٤٠ .

(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٣٠ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٠ ـ ١٣١ .

(٤) المصدر نفسه ، ص ١٣٢ .

لطف واجب إذا تعلق بالعبادات الواجبة ، وإلى لطف غير واجب إذا تعلق بالعبادات المستحبة ، ويسميه الطوسي بالنفل وهي التسمية التي استعملها القاضي عبد الجبار من قبل .

وكذلك النوع الثالث : وهو ما يكون منه اللطف من فعل مكلف في مكلف آخر قياساً على جواز تمكين الشخص لشخص غيره من فعل الطاعات بسبب تيسير الأسباب والآلات[١] .

ويرى الطوسي أن اللطف واجب على اللّه تعالى ، ودليله على هذا الوجوب هو قياس الغائب على الشاهد ، يقول : (والذي يدل على وجوب فعل اللطف هو أن أحدنا لو دعا غيره إلى طعامه وأحضر الطعام وغرضه نفع المدعو . . وعلم أو غلب على ظنه أنه متى تبسم في وجهه أو كلمة بكلام لطيف أو كتب إليه رقعة أو أنفذ غلامه إليه وما أشبه ذلك . . حضر ، ومتى لم يفعل ذلك لم يحضر ، وجب عليه أن يفعل ذلك ما لم يتغير داعيه عن حضور طعامه . ومتى لم يفعله استحق الذم من العقلاء . . فلهذا صار منع اللطف كمنع التمكين في القبح ، وهذا يقتضي وجوب فعل اللطف عليه تعالى لأن العلة واحدة)[٢] .

وفيما يتعلق بالآلام فإن الطوسي يرى أن الآلام (لا تحسن إلا لنفع يوفى عليها أو دفع ضرر أعظم منها أو الاستحقاق أو يكون واقعاً على وجه المدافعة ، فمتى خلا من ذلك أجمع كان قبيحاً)[٣] . وواضح هنا الاتفاق بين وجوه حسن الألم فيما يرى القاضي وفيما يرى الطوسي ، وأن هذه الوجوه ترجع إلى النفع الزائد عن الألم أو دفع ضرر أكبر من الألم أو استحقاق هذا الألم . وإن كنا نجد عند الطوسي وجهاً آخر للحسن هو الألم الذي يحدثه شخص في غيره وهو يدافع عن نفسه . فإن هذا الألم لا يكون ظلماً ولا يستحق عليه العوض وإنما يقع على وجه حسن هو حسن المدافعة عن النفس .

ويقبح الألم حين يكون عبثاً ، أي حين لا يوجد غرض من وراء حدوثه في الشخص ، وكذلك (يكون عبثاً إذا فعل لنفع يمكن الوصول إليه من دون الألم ، ولا غرض له فيه زائداً على ذلك)[٤] .

---

(١) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٣٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ١٤٥ .

ولا يحسن الألم من اللّه تعالى فما يرى الطوسي إلا لنفع أو استحقاق فقط ، أي إن الألم لا يحسن من اللّه تعالى إذا كان لدفع الضرر فقط ، ويقرر أن المذهب الصحيح في هذه المسألة هو (أن القديم تعالى لا يفعل ألماً لا في المكلفين ولا في غيرهم في دار التكليف إلا إذا كان فيه غرض يخرجه عن كونه عبثاً ، أو عوض يخرجه عن كونه ظلماً ، ولا يجوز أن يفعل الألم لمجرد العوض ، لأن مثل العوض يحسن الابتداء به ولا يجوز أن يفعله لأجل العوض ، ويفارق ذلك الثواب ، لأن الثواب يستحق على وجه من التعظيم والإجلال ولا يحسن الابتداء بمثله ، وليس كذلك العوض لأنه مجرد المنافع ، ولذلك لا يحسن منا أن نستأجر غيرنا لينقل الماء من نهر إلى نهر ولا غرض لنا فيه غير إيصال الأجرة إليه . . ومعلوم ضرورة قبح ذلك)[1] .

ولا تحتاج المقارنة بين نصوص الطوسي ونصوص القاضي عبد الجبار إلى جهد لإثبات الاتفاق في مسألة الآلام . بل وإثبات الاتفاق أحياناً في بعض الألفاظ والعبارات والأمثلة والشواهد .

وعند الطوسي أن العوض هو (النفع المستحق الخالي من تعظيم وتبجيل ، فبكونه نفعاً يتميز مما ليس بنفع وبكونه مستحقاً يتميز من التفضل ، وبخلوه من تعظيم وتبجيل يتميز من الثواب)[2] وإذا كان العوض بالنسبة للمتألم إنما يكون حقاً له وليس تفضلاً عليه فإن مقتضى هذا القول إن العوض لا بد وأن يكون واجباً على اللّه تعالى للعبد المستحق ، لأن عدم وجوبه هنا يساوي تماماً معنى الظلم المستحيل على اللّه تعالى . فالقول بوجوب العوض يترتب منطقياً على القول باستحقاق العبد للعوض . ومن هذا المنطلق قرر الطوسي كما قرر المعتزلة من قبل أنه : (إذا ثبت ذلك (استحقاق العوض) فكل ألم يفعله اللّه تعالى ، أو يفعل بأمره كالهدايا والأضاحي وغير ذلك ، أو فعل بإباحته كإباحة ذبح البهائم فإن عوض ذلك أجمع على اللّه تعالى ، لأنه لو لم يكن فيه عوض لكان ظلماً وذلك لا يجوز عليه تعالى)[3] .

وهكذا إذا كان الألم صادراً من اللّه تعالى مباشرة ، أو فعله شخص في غيره استجابة لأمره تعالى ، أو فعله من منطلق إباحة اللّه تعالى له ، فكل ذلك إنما يجب

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٤٦ ـ ١٤٧ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

عوضه على اللّه تعالى لأن هذا مقتضى العدل .

وأيضاً لو ألجأ اللّه شخصاً إلى أن يفعل الألم في غيره فإن عوض هذا الألم يكون واجباً عليه تعالى ، لأن حصول الألم مع الإلجاء أقوى من حصوله مع الأمر والإباحة[1] .

واستحقاق العوض إنما يكون مرة واحدة فيما يرى الطوسي أيضاً ، وحجته هي نفس الحجة التي ذكرها المفيد والقاضي عبد الجبار .

وخلاصة القول : إننا لا نكاد نجد فرقاً يذكر فيما يقوله الطوسي في نظرية الآلام أو في نظرية العوض يتميز به عن ما قاله معتزلة البصرة .

أما نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فإنه ينحو في الأصلح منحى آخر يخالف به مذهب البغداديين والبصريين ، وإن كان يرجع فيه إلى مذهب أبي الحسين البصري من المعتزلة أيضاً . وخلاصة رأيه في هذه المسألة أن (الأصلح قد يجب لوجود الداعي وانتفاء الصارف)[2] ، أي إذا كان الأصلح تترتب عليه مصلحة دنيوية للشخص أو لغيره من المكلفين وينتفي بها الضرر في الدين عن هذا المكلف أو عن غيره فإنه حينئذٍ يجب على اللّه تعالى أن يفعله ، لأن هذا هو معنى الحكمة . أما إذا لم يوجد داعٍ للأصلح أو وجد داعٍ ولكن سوف تترتب عليه مفاسد أخرى فإنه لا يجب . فشرطُ وجوب الأصلح إذن هو أولاً وجود الداعي ، وثانياً انتفاء الصوارف ، أي انتفاء المفاسد التي تترتب على الأصلح . وبناءً على ذلك قد يكون الأصلح واجباً وقد لا يكون واجباً . وقد يكون واجباً في وقت دون وقت آخر[3] .

أما اللطف فإنه واجب على اللّه تعالى فيما يرى نصير الدين الطوسي لأن الغرض من التكليف وهو حصول الثواب لا يتم إلا باللطف . وينقسم اللطف إلى أقسام ثلاثة :

فإن كان من فعله تعالى وجب عليه سبحانه أن يفعله ، وإن كان اللطف من فعل المكلف تجاه نفسه فإنه يجب على اللّه أن يشعره به ويعرفه إياه ويوجبه عليه . وأما إذا

---

(١) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٥١ .
(٢) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٧٠ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٢٧٠ ـ ٢٧١ .

كان اللطف ليس من فعل اللّه ولا من فعل المكلف وإنما من فعل شخص آخر فكل ما يشترط هنا هو أن يعلم الشخص الآخر أن هذا الفعل الذي يفعله الشخص الأول هو لطف ، يقول نصر الدين الطوسي : (واللطف واجب ليحصل الغرض به فإن كان من فعله تعالى وجب عليه ، وإن كان من المكلف وجب أن يشعره به ويوجبه ، وإن كان من غيرهما شرط في التكليف العلم بالفعل)[1] .

وللطف فيما يرى نصير الدين أحكام أهمها :

١ ـ أن تكون هناك مناسبة بين اللطف وبين الفعل الملطوف فيه ، أي مناسبة يحصل بها الفعل الملطوف . وهذا يعني أن يكون اللطف مناسباً للطاعات أي لا تكون المعاصي لطفاً في التكليف لأنه لا مناسبة بينهما .

٢ ـ أن لا يبلغ اللطف حد الإلجاء ، لأن الإلجاء والاضطرار يتنافى أساساً مع التكليف فيما يرى المعتزلة .

٣ ـ أن يعلم المكلف اللطف سواء كان على طريق الإجمال أو على طريق التفصيل (لأنه إذا لم يعلمه ولم يعلم الملطوف فيه ولم يعلم المناسبة بينهما لم يكن داعياً له إلى فعل الملطوف فيه)[2] .

٤ ـ أن يشتمل اللطف على صفة زائدة على كونه حسناً ، ويقصد نصير الدين من هذا اشتمال اللطف على صفة الوجوب أو الندب . وهي نفس التسمية التي وجدناها عند القاضي عبد الجبار حينما قسم اللطف إلى : لطف واجب ولطف نفل[3] .

ولا يختلف نصير الدين عن عبد الجبار في أن الألم إنما يحسن لجهة حسن ، وإن جهات حسن الألم منحصرة في النفع والاستحقاق ودفع الضرر ، وإن كان يتابع الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) في اعتبار المدافعة وجهاً يحسن الألم من أجله . ويرى نصير الدين كذلك أن الألم الذي يحسن من اللّه تعالى لا بد وأن يشتمل على نفع زائد وعلى اللطف أيضاً . والمقصود بالنفع هنا هو العوض ، والمقصود باللطف حصول الغرض أي الاعتبار ، لأن نفي اللطف يجعل الألم عبثاً كما أن نفي العوض يجعل الألم ظلماً ، وهذا

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٥٤ ـ ٢٥٥ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ .

(٣) انظر في ذلك المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ ـ ٢٥٨ .

هو اختيار عبد الجبار الذي تابع فيه أبا هاشم كما سبق .

ونقطة أخرى يختلف فيها نصير الدين عن عبد الجبار ، وهي اعتبار الآلام عقاباً مستحقاً في الدنيا للكفار والفساق كما في الحدود والعقوبات التي تشتمل على مصالح ومنافع ، وهذا النوع من الآلام لا يجب فيها على اللّه تعالى الأعواض . وقد مر بنا أن القاضي لا يرتضي هذا المذهب لأن العقوبات إنما تكون في الدار الآخرة وما يقع منها في دار التكليف فهي محن لا بد من التعويض عنها[1] . ويعرف نصير الدين العوض بأنه : (نفع مستحق خال عن تعظيم وإجلال ، ويستحق عليه تعالى بإنزال الآلام وتفويت المنافع لمصلحة الغير وإنزال الغموم)[2] .

ويتفق نصير الدين الطوسي مع أبي هاشم والقاضي عبد الجبار والشيخ المفيد والمرتضى في أن العوض لا يستحق على سبيل الاستمرار وإنما يكون منقطعاً . وكذلك يتفق مع عبد الجبار في أنه لا يشترط في المتألم أن يعلم العوض الذي يحصل له ، وهذا من الفروق التي تفرق اللطف عن الثواب ، وذلك أن اللطف لما كان عبارة عن منافع ولذائذ كان من الممكن أن يستفيد الشخص منها دون أن يعلم أنها لطف وذلك بخلاف الثواب ، لأن الثواب مقارن لمعنى التعظيم ولا يحصل التعظيم إلا إذا كان الشخص عالماً بهذا المعنى . لكن لو كان اللطف مدّخراً للشخص في الآخرة فإنه يجب أن يعلم الشخص أنه عوض : (من حيث أنه مثاب لا من حيث أنه معوض)[3] .

ونختتم بحثنا في مسألة أفعال اللّه عند الإمامية بعرض سريع لآراء ابن المطهر الحلي (٧٣٦ هـ) ، ولا نتوقع عنده وهو يمثل المرحلة المتأخرة في علم الكلام الإمامي - تجديداً وأفكاراً خاصة يختلف بها عن أسلافه من الإمامية أو عن المعتزلة بشكل عام .

فأما الأصلح فإنه يبدو من شرح الحلي على تجريد الطوسي أنه يتابعه في أن الأصلح يجب مرة ولا يجب مرة أخرى حسب وجود الدواعي وانتفاء الصوارف[4] .

وأما اللطف فإنه يعرفه بقوله : (ما يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية ،

---

(١) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٥٨ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦١ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٢٦٦ .
(٤) انظر كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٧٠ .

ولاحَظَ له في التمكين ولا يبلغ الإلجاء لتوقف غرض المكلف عليه)[1] ، ومعنى لاحَظَ له في التمكين أن اللطف لا دخل له في فعل الطاعة أو ترك المعصية .

وعلى غرار ما يذهب إليه الشيخ المفيد يذهب الحلي إلى أن الألم الذي فعله اللّٰه تعالى بالعبد على قسمين :

ـ إما أن يكون ألمًا مستحقاً مثل العقوبة وهذا النوع لا عوض فيه .

ـ وإما أن يكون الألم مبتدأ من غير استحقاق وهذا النوع (إنما يحسن فعله من اللّٰه تعالى بشرطين أحدهما : أن يشتمل على مصلحة ما للمتألم أو لغيره وهو نوع من اللطف ، لأنه لولا ذلك لكان عبثاً ، واللّٰه تعالى منزه عنه . والثاني : أن يكون في مقابلته عوض للمتألم يزيد على الألم وإلا لزم الظلم والجور من اللّٰه سبحانه على عبيده ، لأن إيلام الحيوان وتعذيبه على غير ذنب ولا لفائدة تصل إليه ، ظلم وجور وهو على اللّٰه تعالى محال)[2] .

وفي موضع آخر يقول الحلي :(إنه تعالى يجب عليه فعل عوض الآلام الصادرة عنه ، ومعنى العوض هو النفع المستحق الخالي من التعظيم والإجلال وإلا لكان ظلماً ، تعالى اللّٰه عن ذلك . ويجب زيادته على الألم ، وإلا لكان عبثاً)[3] وهكذا فإن الحلي إما أن يتابع المفيد أو يتابع معتزلة البصرة في الخلاف الذي بيناه من قبل وهم بصدد البحث في مسألة أفعال اللّٰه تعالى .

وخلاصة القول إنه فيما يتعلق بمشكلة الأصلح واللطف فإن معتزلة البصرة يرون أنه واجب على اللّٰه تعالى ، ومصدر الوجوب هنا هو العدل بحيث يكون خلافه ظلماً ، أما الإمامية فإن الصدوق منهم لا يرى الأصلح واجباً وإنما هو تفضل من اللّٰه تعالى . والأصلح عنده مرتبط بمجال الدين فقط .

والشيخ المفيد يتفق مع المعتزلة في وجوب الأصلح واللطف ، غير أنه يقول بوجوب الأصلح في الدين والدنيا ، وهو بهذا يتفق مع البغداديين ضد البصريين من المعتزلة ، كما يرى أن وجوب الأصلح واللطف لا يعود إلى العدل ، بل يعود إلى الفضل ، وأن المعتزلة أخطأوا في قولهم بأن الأصلح واجب من باب العدل .

---

(١) الباب الحادي عشر مع شرحيه ، ص ٣٢ ، ١٦٥ .
(٢) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .
(٣) الباب الحادي عشر بشرح المقداد ، ص ٣٣ .

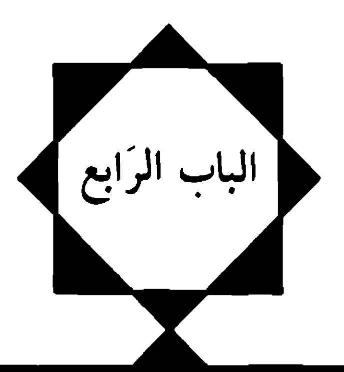
وفي مسألة حسن تكليف الكافر يتفق المفيد مع معتزلة بغداد . أما المرتضى فإنه في مسألة الأصلح يتفق مع معتزلة البصرة ، وكذلك الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) ، أما نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فإنه يقول في الأصلح بمذهب أبي الحسين البصري .

وفيما يتعلق بقضية الآلام والعوض فإن المعتزلة لا يرون حسن الآلام التي يفعلها اللّٰه بالعباد إلا بشرط التعويض أو النفع أو الاستحقاق . والشيخ الصدوق من الإمامية يرى أن هذه الآلام حسنة لا بشرط ، لأننا نجهل وجه الحكمة فيها بينما قام الدليل على أنه تعالى حكيم لا يفعل إلا ما فيه الحكمة والصواب ، والشيخ المفيد يختلف مع المعتزلة في نقطتين :

الأولى : جواز أن يؤلم اللّٰه شخصاً من أجل شخص آخر ، بينما يرفض القاضي عبد الجبار ذلك ويستنكره أشد الاستنكار .

النقطة الثانية : إيلام الكافر وهو عند المفيد عقاب واستصلاح لا عوض له ، وعند عبد الجبار أن العقاب لا يكون إلا في الآخرة ، أما الآلام في الدنيا فهي محن يجب فيها التعويض . ومسألة أخرى يختلف فيها المفيد عن معتزلة البصرة وهي الألم لدفع الضرر فقط . فبينما يجوّزه المفيد يرفضه القاضي عبد الجبار .

أما المرتضى والشيخ الطوسي ونصير الدين الطوسي وشارحه الحلي فإنهم لا يختلفون في هذه القضية عن معتزلة البصرة اختلافاً يذكر .



أصول العقيدة المختلف عليها بَين المعتزلة والإمامية

الفصل الأول : أصول المعتزلة .

الفصل الثاني : أصول الإمامية .

مقدمة

عرضنا في الباب السابق الأصول التي اتفق عليها المعتزلة والإمامية ، وبينا وجهات نظر كل من هاتين الفرقتين في أصلي التوحيد والعدل ، ورأينا كيف أنه بالرغم من اتفاقهما على هذين الأصلين فإن وجهات نظر كل من المعتزلة والإمامية قد اختلفت حول عدد من المسائل الفرعية المتعلقة بهذين الأصلين .

وفي هذا الباب نعرض لأصول خاصة بكل فرقة من هاتين الفرقتين لا تشاركها فيها الفرقة الأخرى ، ونعني باختصاص كل فرقة منهما ببعض الأصول ومخالفة الأخرى لها ، أن هذه الأصول المختلف حولها تعد لدى كل فرقة من أصول الدين أو من أصول العقيدة ، فمثلاً لا يختلف الإمامية مع المعتزلة حول وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكن بينما يعده المعتزلة أصلاً من أصول الدين فإن الإمامية تتوقف عند القول بوجوبه دون أن يعتبر أصلاً من أصول الاعتقاد عندهم .

إن الاختلاف حول هذه الأصول محدد منذ البداية ، فالذي يراه المعتزلة أصولاً للاعتقاد لا يراه الإمامية كذلك والعكس صحيح . وبناءً على ذلك سوف نعرض في هذا الباب للأصول الخاصة بكل من المعتزلة والإمامية بالقدر الذي يسمح لنا بتحديد موقف كل فرقة من الأخرى حول هذه الأصول .

فأما الأصول التي اختصت بها المعتزلة وحدها دون الإمامية فهي :

١ ـ الوعد والوعيد .
٢ ـ المنزلة بين المنزلتين .
٣ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

وأما الأصول الخاصة بالإمامية دون المعتزلة فهي :

١ ـ النبوة .
٢ ـ الإمامة .



الفصل الأول

أصُول المعتزلة وموقف الإمامية منها

المبحث الأول : الوعد والوعيد .

المبحث الثاني : المنزلة بين المنزلتين .

المبحث الثالث : الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .



الوعد والوعيد

إن الباحث في أصول الاعتزال تطالعه مشكلة تحديد هذه الأصول ، فهل التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، أصول خمسة يستقل كل منها عن الآخر . أو أن الأمر يدور حول أصلين فقط هما التوحيد والعدل وباقي الأصول تندرج تحت أصل العدل بصورة أو بأخرى ؟

إن القاضي عبد الجبار في بعض رسائله يقرر أن أصول الدين خمسة ، وذلك حين يقول : (فإن قيل : أخبرني عن الجملة التي يلزمك معرفتها في أصول الدين ، قيل له : أصول الدين خمسة : التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وهذه أصول عليها مدار الدين ، ومن خالف فيها فهو عظيم الخطأ وربما كفر أو فسق بذلك ، فإذا عرفت هذه الأصول يلزمك أن تعرف من بعد الفقه والشرعيات)[1] وهي أيضاً خمسة عند شارحه مانكديم كما يظهر من ترتيب كتاب شرح الأصول الخمسة . وفي كتاب مختصر أصول الدين للقاضي عبد الجبار أيضاً يختلف التقسيم ، فيقول : (فإن قيل : ما الذي يجب على المكلف معرفته من أصول الدين ، قيل : أربعة أشياء التوحيد والعدل والنبوات والشرائع ، فعلى هذه الأصول مدار أمر الدين)[2] . ونص القاضي عبد الجبار في هذا الموضع يدل على أن الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل ذلك يدخل في أصل العدل ، وكذلك فعل القاضي في كتابه المغنى حيث (اعتمد على أصلين هما العدل والتوحيد وأدخل ما عداهما فيهما)[3] .

ويبدو أن الأصول الخمسة عند القاضي عبد الجبار تذكر مرة على سبيل الإجمال وذلك حين يرجعها إلى أصلين اثنين وهما التوحيد والعدل ، ومرة على سبيل التفصيل حين يجعلها خمسة أصول مستقلة . ولعل هذا ما قصده ابن متويه في قوله : (فأما جملة

(١) كتاب الأصول الخمسة ـ تحقيق دانيال جيماريه ـ ضمن الحوليات الإسلامية ، مجلد ١٥ ، (١٩٧٩ م) ، ص ٨٠ .
(٢) مختصر أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ص ١٦٨ .
(٣) انظر تصدير أحمد فؤاد الأهواني لكتاب شرح الأصول الخمسة ، ص ٢٥ .

ما كلف المرء العلم به . . . فيذكر على وجوه فيقال : يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل ويقتصر عليهما ويجعل الأبواب الأخر داخلة في باب العدل ، وقد يفصل فيقال : يلزمه أن يعرف التوحيد والعدل والوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . . . وربما يذكر فيقال : تلزم معرفة التوحيد والعدل والنبوات والشرائع فيكون العدل قد تضمن الوعد والوعيد وغيرهما)[1] .

ومهما يكن من أمر الإجمال أو التفصيل في تحديد الأصول الخمسة عند المعتزلة فإن الذي لا شك فيه هو أن الوعد والوعيد أصل من أصول الدين عند المعتزلة سواء ذكر استقلالاً أو ضمن أصل العدل .

معنى الوعد والوعيد :

الوعد عند المعتزلة : هو الخبر الذي يفيد وصول نفع أو منع ضرر عن الغير مستقبلاً ، سواء كان هذا النفع مستحقاً كما في ثواب المطيعين مثلاً ، أو غير مستحق كالتفضل بالثواب الغير مستحق . وسواء كان حسناً كما في المثالين السابقين ، أو قبيحاً كأن يعد شخص بضيافة شخص آخر في وقت تضيع عليه فيه الصلاة فهو نفع قبيح ومع ذلك يسمى وعداً[2] .

وأما الوعيد : فإنه (كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير أو تفويت نفع عنه في المستقبل)[3] سواء كان هذا الوعيد حسناً مستحقاً مثل وعيد اللّه تعالى للعصاة بالعقاب أو كان قبيحاً غير مستحق مثل أن يتوعد السلطان بعض الناس الأبرياء بإتلاف نفسه ونهب أمواله .

ويشترط المعتزلة في الوعد والوعيد اعتبار المستقبل ، لأن الخبر المتضمن للنفع أو للضرر في الحال لا يسمى وعداً ولا وعيداً، ولا يسمى المخبر به واعداً ولا متوعداً[4] .

ويحرص المعتزلة ـ وهم بصدد تحديد معنى الوعد والوعيد ـ على تحديد معنى الكذب والخلف لارتباط هذين المفهومين بمفهوم الوعد والوعيد . فالكذب هو (كل خبر لو كان له مخبر لكان مخبره لا على ما هو به) وأما الخلف (فهو أن يخبر أنه يفعل فعلاً

---

(١) المحيط بالتكليف ، ص ١٩ .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٤ ـ ١٣٥ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ .
(٤) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

في المستقبل ثم لا يفعله)[1] .

والخلف قد يكون كذباً وذلك إذا أخبر شخص عن فعل أنه يفعله ثم لا يفعله ، وقد يكون خلفاً فقط وذلك إذا أخبر عن عزمه على الفعل ثم لا يفعله ، ويقرر المعتزلة انطلاقاً من هذه التفرقة أن الخلف في حقه تعالى لا يكون إلا كذباً ، تعالى اللّه عن ذلك علواً كبيراً لأنه يستحيل في حقه العزم[2] .

ومعنى الوعد والوعيد في حقه تعالى هو العلم بأنه تعالى : (وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب ، وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب)[3] .

ويتضح من هذا النص أن مذهب المعتزلة في هذه المسألة هو وجوب تنفيذ الوعد والوعيد على السواء بالنسبة للّه تعالى ، وأنه لا يجوز أن يخلف وعده ولا وعيده ، لأن الخلف في أي منهما كذب في خبر اللّه تعالى . ومذهب المعتزلة هنا يقابل مذهب الأشاعرة الذين يقولون بجواز خلف الوعيد بالنسبة للّه تعالى واستحالة خلف وعده ، لأن الخلف في الوعيد كرم بخلاف الخلف في الوعد ، ولا يرى المعتزلة وجهاً لتفرقة الأشاعرة بين الخلف في الوعد والخلف في الوعيد . فإذا كان الخلف في الوعد قبيحاً لاستلزامه الكذب فالخلف أيضاً في الوعيد قبيح لأنه كذب أيضاً ، ولا يمكن أن يكون الكذب كرماً ، لأن الكرم من باب الحسن والكذب من باب القبيح .

ارتباط الوعد والوعيد بالحسن والقبح :

ترتبط مسألة الوعد والوعيد بمسألة الحسن والقبح عند المعتزلة ، لأن الأفعال التي تستحق المدح والذم تستحق تبعاً لذلك الثواب والعقاب . ويشترط المعتزلة في الفعل الذي يستحق العقاب من اللّه تعالى شرطين :

١ ـ شرط يرجع إلى الفعل : وهو أن يكون الفعل قبيحاً .

٢ ـ وشرط يرجع إلى الفاعل : وهو أن يعلم الفاعل بقبح الفعل أو يكون متمكنا من العلم بقبحه لو أراد .

وكذلك يشترطون في الفعل الذي يستحق الثواب من اللّه تعالى شرطين :

أحدهما : (يرجع إلى الفعل : وهو أن تكون له منفعة زائدة على حسنه .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٥ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) المصدر نفسه ، ص ١٣٥ ـ ١٣٦ .

والآخر : يرجع إلى الفاعل وهو أن يكون عالماً بأن له صفة زائدة على حسنه ، فلا بد من اعتبارهما معاً كما في الذم)[١] .

ولكن ما يؤثر في استحقاق العبد للثواب فيما يرى المعتزلة هو فعله للواجب وتركه للقبيح[٢] . وكذلك ما يؤثر في استحقاق العقاب هو كون الفعل معصية ، أي كون الفعل قبيحاً مع تمكن الفاعل من الفعل والترك ، واستحقاق العقاب بالمعاصي : (إذا لم يمنع مانع ، والمانع هو التوبة وأن تكون طاعة أزيد وأعظم ثواباً ، فمتى حصل أحد هذين لم يستحق العقاب ، وإلا استحقه)[٣] .

من هذا المنطلق قرر المعتزلة أن اللّه تعالى إذا كلف العباد بالأفعال الشاقة فإن مقتضى العدل أن يعطيهم من الثواب ما يزيد على هذه الأفعال (بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ في الكثرة حداً لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، وإلا كان لا يحسن التكليف لأجله . . لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الافعال الشاقة ما ذكرناه كان يكون القديم تعالى ظالماً عابثاً)[٤] . ويرفض المعتزلة القول بأن الطاعات أو التكاليف الشاقة إنما تستحق المدح فقط لا الثواب ، لأن المدح إذا تجرد عن الثواب كان مدحاً بلا منفعة ، وهو حينئذٍ لا يعتد به جزاء على المشقات ، فجهة استحقاق الثواب في الفعل ـ كما يراه جمهور المعتزلة ـ هي ما في التكاليف من مشقة ، ويخالف أبو القاسم البلخي هذا القول ، ويرى أن اللّه تعالى إنما يكلفنا بالأفعال الشاقة لا من أجل ما يترتب عليها من الثواب ولكن لما له على العباد من النعم العظيمة . فكأن التكاليف الشاقة في مقابل النعم الممنوحة للعباد ، وبناءً عليه لا يكون الثواب مستحقاً لهم وإنما يكون الثواب بمحض الجود والتفضل . ولا يسلم القاضي بهذا الرأي لأن اللّه تعالى كان يمكنه أن يجعل التكاليف شاقة وأن يجعلها سهلة ، فاختياره لجانب المشقة في التكليف لا بد أن يكون لمقابل وليس هذا المقابل إلا الثواب . ولا يصح فيما يرى القاضي أن ينعم شخص على شخص ثم يكلفه المشاق العظيمة ، فهذا ليس من الإحسان في شيء (بل كان يكون للمنعم عليه أن يقول كان من حقك ألا تتفضل علي بالأول حتى لا تأخذني بهذه التكاليف من بعد)[٥] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٣ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٦١٤ .
(٣) مختصر أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ص ٢٣٢ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٤ ـ ٦١٥ .
(٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٨ .

على أن قول البلخي بوجوب الثواب جوداً وتفضلاً تناقض واضح ، لأن الجود من باب التفضل ، ويجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، أما الواجب فليس من هذا الباب فإذا كان الثواب واجباً فلا يصح أن يوصف بأنه تفضل لأن هذا (بمنزلة أن يقال يجب أن يفعل ولا يجب أن يفعل وذلك محال)[١] . ويخلص المعتزلة إلى أن الثواب المستحق للمكلف من اللّٰه تعالى إنما يكون بسبب المشقة ، وأن هذا الثواب لا بد أن يكون من جنس اللذائذ (فأما أن يكون بالمآكل والمشارب والمناكح فإن طريقه السمع)[٢] .

ويرى المعتزلة أن جهة الدلالة على استحقاق الثواب والعقاب هي العقل والسمع معاً أما العقل فإنه يدل على ذلك من طريقين :

الطريق الأول :

أنه تعالى لما أوجب علينا الواجبات وحرم علينا المحرمات وبين لنا (وجوب ما يجب وقبح ما يقبح فلا بد من أن يكون لهذا التعريف والإيجاب وجه ، ولا وجه له إلا أنا إذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً)[٣] . ولا يكفي عند المعتزلة أن يكون ما في الطاعات من ثواب سبباً في إيجاب الطاعات واستحقاق الثواب عليها ، لأنه بناءً على قاعدتهم في الحسن والقبح يقولون : إن الإيجاب لأجل النفع لا يحسن .

الطريق الثاني :

هو مابينه أبو هاشم من أن اللّٰه سبحانه وتعالى خلق فينا ميلاً للأفعال القبيحة وكراهية للأفعال الحسنة ، وهذا يقتضي ضرورة أن تكون هناك عقوبة تمنعنا من الإقدام على الفعل القبيح ، وترغبنا في الأفعال الحسنة ، وإلا كان المكلف مدفوعاً إلى فعل القبائح ، وهو قبيح لا يجوز على اللّٰه تعالى فعله .

وأما الدلالة السمعية : فهي وعد اللّٰه تعالى للمطيعين بالثواب وتوعده للعصاة

---

(١) المصدر السابق ، ص ٦١٩ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٩ .

بالعقاب ، فلو لم يكن كل من الثواب والعقاب واجباً لما كان هناك معنى للوعد والوعيد بهما[1] .

الإحباط والتكفير :

إذا كان الثواب مستحقاً على الطاعات ، والعقاب مستحقاً على المعاصي ، فما هو الحال بالذي يخلط الطاعات بالمعاصي ؟ هنا نلتقي بما يسمى بالإحباط والتكفير في فلسفة المعتزلة ، وملخص هذه القضية : أن للمكلف إحدى حالتين :

الحالة الأولى : أن يتفرد بالطاعات ، أو يتفرد بالمعاصي ولا يجمع بينهما .

الحالة الثانية : أن يجمع بين المعاصي والطاعات . وفي هذه الحالة :

أ ـ اما أن تتساوى الطاعات والمعاصي .

ب ـ واما أن تزيد إحداهما على الأخرى .

أما في الحالة الأولى فواضحة لأن تفرده بالطاعات موجب للثواب وتفرده بالمعاصي موجب للعقاب .

وأما الحالة الثانية فإن تساوت الطاعات والمعاصي ، فإن المعتزلة يتفقون على أن هذه الحالة لا تقع ، لأن استواء الثواب والعقاب مستحيل عندهم ، لأنه لو (تساوت طاعات المكلف ومعاصيه لكان لا يخلو حاله من أحد الأمرين : فإما أن يدخل النار وذلك ظلم ، وإما أن يدخل الجنة ، ثم لا يخلو حاله وقد دخل الجنة إما أن يثاب وذلك لا يجوز لأن إثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح ، وإما أن يتفضل الله عليه كما تفضل على الأطفال والمجانين وذلك مما لا يصح أيضاً .

وقد اتفقت الأمة على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يتميز حاله عن حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين ، فليس إلا أن نقطع أنه لا تتساوى طاعات المكلف ومعاصيه)[2] .

وأما في حالة زيادة الطاعات على المعاصي أو العكس فإن الأقل منهما يسقط

---

(١) انظر المصدر نفسه ، ص ٦٢٠ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٢٣ ـ ٦٢٤ .

ويذكر القاضي عبد الجبار أن الصوفية وبعض الفرق يخالفونه في هذا القول ويذهبون إلى

بالأكثر وهذا هو معنى الإحباط والتكفير ، أي إن الأكثر يحبط الأقل ويكفره .

ويخالف المرجئة وعباد بن سليمان من المعتزلة هذا المذهب ، ويرى عباد أن العقاب لا تسقطه إلا التوبة ، وإن كثرة الطاعات لا تؤثر في العقاب ، ولكن يقول : بأن الذي خلط الطاعات بالمعاصي له مزية يفضل بها على من تفرد بالمعاصي فقط . ويرى القاضي عبد الجبار أن هذه المزية أو هذه التفرقة بينهما لا بد وأن ترجع إلى الإحباط والتكفير فيمن خلط الطاعات بالمعاصي دون من تفرد بالمعاصي فقط ، وإلا فلا معنى لهذه التفرقة التي يقيمها عبّاد بين هذين الشخصين ، يقول القاضي : (وجملة القول في ذلك هو أنا قد ذكرنا أن المكلف إما أن تخلص طاعاته أو معاصيه أو يجمع بينهما ويخلطه ، فإذا جمع بينهما فلا سبيل إلى التساوي على ما تقدم ، فليس إلا أن يكون أحدهما أكثر من الآخر ، والآخر أقل منه فيسقط الأقل بالأكثر ، وهذا هو الذي نعنيه بالإحباط والتكفير)[1] .

ويتصل بموضوع الإحباط والتكفير عند المعتزلة تحديد الصغائر والكبائر من الذنوب ، لأن العقاب على الكبائر إذا كان يحبط ثواب الطاعات ، وكان ما يستحقه المكلف من العقاب على الصغائر يكفره ثواب الطاعات فلا بد من بيان معنى الكبيرة والصغيرة . ومن هنا قرر المعتزلة أن الكبيرة : هي ما كان عقاب فاعلها أكبر من ثوابه ، أي إن العقاب المستحق عليها محبط للثواب الحاصل من الطاعات . وكذلك الصغيرة : هي ما كان ثواب فاعلها أكثر من عقابه ، أي إن العقاب المستحق عليها مكفر في جنب الثواب .

والخوارج كما يقول القاضي عبد الجبار ينكرون الصغائر في المعاصي ويحكمون على المعاصي كلها بأنها من قبيل الكبائر[2] .

ويذهب أبو علي من المعتزلة إلى أن اشتمال المعاصي على الصغائر والكبائر لا يعلم

أن هناك مكاناً بين الجنة والنار يسمى الأعراف ، وأنه موضع لمن تتساوى طاعاته ومعاصيه ، ويرى القاضي أن هذا الرأي غير صحيح وهو خرق للإجماع ، وأن الأعراف المذكورة في القرآن إنما هي (مواضع في الجنة مرتفعة سميت بذلك لارتفاعها كما في عرف الديك والدابة وغيرهما) انظر شرح الأصول ، ص ٦٢٤ .

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٢٥ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٦٣٢ .

بالعقل وإنما يعلم بالشرع ، لأن العقل مستقلاً عن الشرع يحكم بأن المعاصي كلها كبائر ، ذلك أن المعصية القليلة فيما يقول أبو علي : (يستحق عليها جزءان من العقاب ، وأقل قليل الطاعات يستحق عليها جزءاً واحداً من الثواب ، وذلك لما للقديم تعالى علينا من النعم ، ويجعل ذلك أحد الوجوه التي تعظم المعصية لأجلها ويشبه ذلك بإساءة الولد إلى الوالد الشفوق البار . . فكما أن ذلك أعظم من الإساءة إلى الأجنبي كذلك الحال ههنا)[1] .

والدلالة الشرعية على أن المعاصي منها ما هو كبير ومنها ما هو صغير نجدها في إجماع الأمة وفي آيات القرآن الكريم في قوله تعالى : ﴿ **مال هذا الكتاب لا يغادر صغيرة ولا كبيرة إلا أحصاها** ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ **وكل صغير وكبير مستطر** ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ **الذين يجتنبون كبائر الإثم والفواحش إلا اللمم** ﴾[4] .

وأما أبو هاشم فإنه يرى أن الدلالة على اشتمال المعاصي للصغائر والكبائر دلالة عقلية ، يقول : (كنا نعلم عقلاً أن سرقة درهم لا تكون كسرقة عشرة دراهم وأن أحدهما كبير والآخر خلافه)[5] وشارح الأصول الخمسة يذهب مذهب أبي علي في أن بيان الصغائر والكبائر إنما يكون من الشرع لا من العقل .

إسقاط الثواب والعقاب :

يرى المعتزلة أن الثواب إذا كان مستحقاً على الطاعة فإنه يسقط بأحد وجهين :

الوجه الأول : إذا ندم المكلف على ما فعله من الطاعات .

الوجه الثاني : إذا فعل معصية استحق عليها عقاباً أعظم من الثواب الذي فعله ، فإن الثواب والحالة هذه يسقط .

وكذلك العقاب المستحق من جهة اللّٰه تعالى يسقط بالندم على فعل المعصية ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٦٣٣ .

(٢) سورة الكهف ، آية : ٤٩ .

(٣) سورة القمر ، آية : ٥٣ .

(٤) سورة النجم ، آية : ٣٢ .

(٥) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٣٤ .

ويسقط كذلك بفعل طاعة يستحق عليها ثواباً أعظم من العقاب . فالعقاب والحالة هذه لا بد وأن يسقط . والمعتزلة في استدلالهم على ذلك يقيسون الغائب على الشاهد ، لأن الندم على الإساءة في الشاهد تسقط الذم ، وكذلك الندم على فعل الخير يسقط ما كان يستحقه المرء من مدح .

ويضيف شارح الأصول الخمسة وجهاً آخر يؤثر في سقوط العقاب المستحق من جهة اللّه تعالى ، هذا الوجه هو عفو اللّه تعالى عن المعاصي ، ولكن هذا الوجه لا يمكن أن يسقط الثواب أبداً ، وهو مسألة خلاف بين معتزلة البصرة ومعتزلة بغداد . فبينما يذهب البصريون إلى أنه يحسن من اللّه تعالى أن يعفو عن العصاة والمذنبين ، وأنه إذا عاقبهم فلأنه أخبر أنه سيفعل بهم ما يستحقونه ، يرى البغداديون أن العفو عن الذنب لا يحسن من اللّه تعالى ، يقول القاضي : (اعلم أن البغدادية من أصحابنا أوجبت على اللّه تعالى أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة ، وقالت: لا يجوز أن يعفو عنهم ، فصار العقاب عندهم أعلى حالاً في الوجوب من الثواب ، فإن الثواب عندهم لا يجب إلا من حيث الجود ، وليس هذا قولهم في العقاب فإنه يجب فعله بكل حال)[1] .

ووجهة نظر البصريين هي أن العقاب حق اللّه تعالى وله استيفاؤه أو إسقاطه ، وذلك مثل الدين فإنه حق لصاحب الدين فله أن يطلبه وله أن يسقطه .

استحقاق الفاسق للعقاب :

يستحق الفاسق العقوبة فيما يرى المعتزلة بدليل قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ **إن الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا في الدنيا والآخرة ولهم عذاب عظيم** ﴾[4] ، واللعن يعني البعد من الرحمة والثواب ، فالفاسق مستحق للعقوبة من اللّه تعالى بموجب ما يرتكبه من اقتراف الكبائر ، ويقرر

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٤ ، ٦٤٥ .
(٢) سورة المائدة ، آية : ٣٨ .
(٣) سورة النور ، آية : ٢ .
(٤) سورة النور ، آية : ٢٣ .

المعتزلة (أنه لا ينفعه ثواب إيمانه بالله تعالى وبرسوله بعد ارتكابه الكبيرة إلا إذا تاب)[1] .

وقد أورد شارح الأصول الخمسة بعد ذلك مذهب المعتزلة في تخليد الفاسق في النار ، فقال : (إن الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبد الآبدين ودهر الداهرين . . وأنه يستحق العقاب على طريق الدوام)[2] ويستدل المعتزلة على هذا المذهب بعموم الألفاظ الواردة في الوعد والوعيد من قوله تعالى : ﴿ **ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها** ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ **ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها** ﴾[4] وقوله تعالى : ﴿ **ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين فيها** ﴾[5] إلى آيات أخرى كثيرة تدل على أن الفاسق يخلد في النار ، لأن هذه الآيات ورد فيها (ذكر الخلود والتأبيد أو ما يجري مجراهما)[6] ويفهم المعتزلة من قوله ﴿ **ومن يعص الله ورسوله** ﴾ عموم هذا اللفظ للكافر وللفاسق ، ولا يرون أن المراد في الآية هو الكافر دون الفاسق كما يقول غيرهم .

وقد اعتمد المعتزلة طريقاً آخر في الدلالة على خلود الفاسق في النار وهي أن العاصي لا بد له من أحد أمرين : إما أن يعفى عنه أو لا يعفى عنه . والحالة الثانية معناها بقاؤه خالداً في النار ، وهو ما يقوله المعتزلة . وأما الحالة الأولى فإما أن يدخل الجنة أو لا يدخلها ، ولا يصح الاحتمال الثاني وهو عدم دخول الجنة لأنه ليس هناك إلا الجنة أو النار ، فإذا لم يكن في النار فلا بد أن يكون في الجنة لا محالة ، وإذا دخل الجنة فإما أن يكون دخولها ثواباً مستحقاً أو فضلاً من الله تعالى . ولا يصح أن يكون دخولها فضلاً ، لأن الأمة أجمعت كما يقول المعتزلة (على أن المكلف إذا دخل الجنة فلا بد من أن يكون حاله متميزاً عن حال الولدان المخلدين وعن حال الأطفال والمجانين ، ولا يجوز أن يدخل الجنة مثاباً لأنه غير مستحق ، وإثابة من لا يستحق الثواب قبيح ، والله تعالى لا يفعل القبيح)[7] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٤٩ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٦٦٦ .
(٣) سورة النساء ، آية : ١٤ .
(٤) سورة النساء ، آية : ٩٣ .
(٥) سورة الجن ، آية : ٢٣ .
(٦) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٦٦ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٦٦٦ ـ ٦٦٧ .

وقد اضطر المعتزلة أن يؤولوا كل الأخبار الواردة في العذاب المؤقت للفساق والعصاة مثل ما روى عن النبي ﷺ أنه قال : «فخرج من النار قوم بعد ما امتحشوا وصاروا فحماً وحمماً»[1] وقالوا : إنها أخبار مروية بطريق الآحاد ، وخبر الواحد لا يوجب العلم اليقين ، بينما مذهبهم هذا مبني على الاستدلال بالبرهان كما يقولون . كما لجأ المعتزلة إلى معارضة مثل هذه الأخبار بأخبار أخرى منها قوله ﷺ : «لا يدخل الجنة مدمن خمر ولا نمام ولا عاق »[2] وقوله ﷺ : «من قتل نفسه بحديدة فحديدته في يده يجأ بها بطنه في نار جهنم خالداً أبداً»[3] أو قوله : «من يحتسي سماً يحتسي سماً في نار جهنم خالداً فيها»[4] .

الشفاعة :

يتصل البحث في الشفاعة بالبحث في الوعد والوعيد ، لأن المعتزلة إذا كانوا يجمعون مع باقي الأمة على أن شفاعة النبي ﷺ ثابتة لأمته ، وفي نفس الوقت يقولون بوجوب تخليد مرتكب الكبائر في النار ، فإن هذين القولين يبدو عليهما التناقض في ظاهر الأمر ، ولذلك بحث المعتزلة موضوع الشفاعة مرتبطاً بموضوع الوعد والوعيد ،

---

(١) أخرجه البخاري ـ انظر عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، جـ ٢٣ ، ص ١٢٤ ، كتاب الرقاق ، حديث رقم ١٤٤ .
وأخرجه مسلم في صحيحه ، جـ ١ ، ص ١١٧ ـ ١١٨ ، باب إثبات الشفاعة وإخراج الموحدين من النار .
وأخرجه الدارمي في سننه ، جـ ٢ ، ص ٤٢٧ ، كتاب الرقاق ، حديث رقم ٢٨١٧ .

(٢) أخرجه النسائي في سننه بلفظ (ثلاثة لا يدخلون الجنة ، العاق لوالديه والمدمن الخمر والمنان بما أعطى) ـ انظر جـ ٥ ، ص ٨٠ ـ ٨١ . كتاب الزكاة ـ باب المنان بما أعطى ، حديث رقم ٦٩ ، ضمن الكتب الستة . وذكره ابن الجوزي بعدة روايات وقال : ليس في هذه الأحاديث شيء يصح . انظر الموضوعات ، تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، جـ ٣ ، ص ١٠٩ ، ط الأولى ، المدينة المنورة (١٩٦٨) .

(٣) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الجنائز ، باب ما جاء في قاتل النفس ، جـ ٨ ، ص ١٩٠ ، حديث رقم ١١٨ ، وأخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، جـ ١ ، ص ١١٨ .

(٤) أخرجه البخاري في صحيحه ، كتاب الطب ، باب شرب السم والدواء به ، جـ ٢١ ، ص ٢٩١ ، حديث رقم ٨٩ ، وأخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الإيمان ، جـ ١ ، ص ١١٨ .

وأيضاً لأن الشفاعة تمثل أقوى الأدلة من جانب خصوم المعتزلة ضد مذهبهم في خلود الفساق في النار .

والمعتزلة كما قلنا لا يجادلون في ثبوت الشفاعة ولكنهم يجادلون في من تثبت له هذه الشفاعة ، فبينما يذهب المرجئة والأشاعرة إلى أن شفاعة النبي ﷺ تثبت لأهل الكبائر والفسّاق من أمته ، يذهب المعتزلة إلى أنها تثبت للتائبين من المؤمنين ، ولكن هذا القول لا تجمع عليه طوائف المعتزلة ، فبينما يؤكد القاضي عبد الجبار على أنها تثبت للتائبين ، يؤكد أبو هاشم أن الشفاعة تحسن (مع إصرار المذنب على الذنب كما في العفو)[1] .

ورأى أبي هاشم هذا هو نفس رأي الأشاعرة وغيرهم في أن الشفاعة للفساق ، ومن هنا لا يرتضي القاضي عبد الجبار رأي أبي هاشم ويعده خروجاً على رأي المعتزلة ، ويعتبر الشفاعة في أهل الكبائر الذين ماتوا ولم يتوبوا من ذنوبهم بمنزلة الشفاعة فيمن (قتل ولد الغير وترصد للآخر حتى يقتله فكما أن ذلك يقبح فكذلك ههنا)[2] . وواضح هنا قياس الغائب على الشاهد في إنكار الشفاعة لأهل الكبائر ، فكما أنه لا تجوز الشفاعة للقاتل عمداً أو المترصد لقتل الآخرين ، فكذلك لا تجوز الشفاعة فيما يرى المعتزلة في مرتكب الكبيرة الذي مات وهو مصرّ على كبيرته ، أي مات دون توبة .

ويستدل المعتزلة أيضاً بدليل آخر يقولون فيه أن الرسول إذا شفع لصاحب الكبيرة فلا يخلو الحال : إما أن تقبل شفاعته أو لا تقبل ، ولا يصح أن ترد شفاعته لأن في ذلك إقلال من شأنه ، ولا يصح أيضاً أن تقبل شفاعته ، لأن قبول شفاعته معناه إثابة من لا يستحق الثواب ، ومعناه أيضاً جواز أن يدخل المكلف الجنة تفضلاً بدون عمل وكل ذلك قبيح لا يصح على اللّه تعالى . فإذن لا تصح الشفاعة لأهل الكبائر[3] .

وأمر ثالث يستدل به المعتزلة على مذهبهم وهو أن العقوبة تستحق على جهة الدوام والاستمرار فإذا استحقها الفاسق فلا يصح أن يخرج من النار بشفاعة النبي ﷺ .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٩ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٨ .

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٦٨٩ .

ويستدل المعتزلة ببعض الآيات على مذهبهم مثل قوله تعالى : ﴿ **واتقوا يوماً لا تجزي نفس عن نفس شيئاً** ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** ﴾[2] . وقد اضطروا إلى اللجوء إلى نقد الأخبار المعارضة التي تثبت الشفاعة لأهل الكبائر من المؤمنين مثل قوله ﷺ : «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[3] فبرغم أن هذا الحديث ينص صراحة على أن الشفاعة لأهل الكبائر ، وبرغم أنه ورد في سنن أبي داود والترمذي ومسند أحمد بن حنبل وابن ماجه فإن المعتزلة لا يتورعون أن يقفوا موقف التكذيب من هذا الخبر ويقولون : (إن هذا الخبر لم تثبت صحته أولاً ، ولو صح فإنه منقول بطريق الآحاد عن النبي ، ومسألتنا طريقها العلم فلا يصح الاحتجاج به)[4] . ولسنا في حاجة إلى أن نقول أن إجابة المعتزلة هذه تنبني على التحكم البحت وفيها من عدم الدقة شيء كثير ، فهم يفترضون مرة أن هذا الحديث غير صحيح ، ويفترضون مرة أخرى أنه صحيح ولكنه آحاد وإن رأيهم في هذه المسألة مبني على العلم ، مع أن قولهم في هذه المسألة قول لا برهان عليه ، بل إن الأقرب إلى العقل أن الشفاعة إذا لم تكن لأهل الكبائر بحيث تخرجهم من النار فإنها لا معنى لها ولا فائدة منها ، والمكلف التائب مغفور له وليس في حاجة إلى شفاعة ، والنصوص صريحة في أن التائب يبدل اللّه سيئاته حسنات فكيف يحتاج إلى شفيع بعد ذلك .

وإذا كان معتزلة البصرة قد اعترفوا ـ كما مرّ ـ بجواز إسقاط العقاب ابتداءً من اللّه تعالى لأنه حقه وهو يشبه الدين فله أن يسقطه وله أن يستوفيه ، فالأولى أن يقال بإسقاط العقوبة بناءً على الشفاعة ، لأن إسقاط العقوبة مع الشفاعة أقرب إلى العقل من إسقاط العقوبة ابتداءً ، فكيف يقرر المعتزلة بعد ذلك أن أصلهم في الشفاعة مسألة علم لا يصح أن تعارضها أخبار الآحاد .

---

(١) سورة البقرة ، آية : ٤٨ .

(٢) سورة غافر ، آية : ١٨ .

(٣) أخرجه الترمذي وقال : وفي الباب عن جابر هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه ، انظر تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، جـ ٧ ، ص ١٢٨ ، حديث رقم ٢٥٥٢ ـ باب ما جاء في الشفاعة ، كتاب القيامة . وأخرجه ابن ماجه في سننه ، كتاب الزهد ، جـ ٢ ، ص ١٤٤١ ، حديث رقم ٤٣١٠ .
وأخرجه أبو داود في سننه ، كتاب السنة ، جـ ٥ ، ص ١٠٦ ، باب الشفاعة ، حديث رقم ٤٧٣٩ .

(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٨٩ .

ومن غريب تفسيرات المعتزلة أنهم يقولون أن التائب من الكبيرة تسقط عنه العقوبة بالتوبة ، لكن الكبيرة قد أحبطت ما تحصل عنده من الثواب من قبل ، فالشفاعة هنا تنفعه في إعادة هذا الثواب[1] . ولا شك أن كل هذه التأويلات إنما هي في المقام الأول هروب من مواجهة النصوص الصريحة في أن الشفاعة إنما تكون لأهل الكبائر من المؤمنين . ومن الغريب أيضاً أن يقول أبو الهذيل : (إن الشفاعة إنما تثبت لأصحاب الصغائر)[2] . والمعتزلة أنفسهم قد سخروا من هذا القول لأنهم قرروا من قبل أن الصغائر تكفرها الطاعات فلا وجه للشفاعة في هذا القول .

موقف الإمامية من قضية الوعد والوعيد :

لا يصعب على الباحث المقارن بين المعتزلة والإمامية في مسألة الوعد والوعيد أن يعثر على الفروق الواضحة بينهما منذ بداية الطريق ، فالإمامية يرفضون أصل المعتزلة في الوعد والوعيد ويخالفونهم مخالفة حاسمة ، وينبغي أن نعرف أن الأصل الثالث للشيعة الإمامية وهو القول بالإمامة وما يتفرع عليه من شفاعة الإمام في المذنبين يصطدم صراحة مع أصل المعتزلة بوجوب القول بالوعيد وتخليد مرتكب الكبائر في النار ، فبناءً على أصل شفاعة الائمة لا يتصور الإمامية أن يكون هناك شخص مؤمن متابع للإمام يمكن أن تكون عاقبته العقاب الدائم ، أو يمكن أن ينتفي عنه وصف الإيمان كما يقرر المعتزلة مهما كان نوع الكبائر التي ارتكبها الشخص[3] . من هنا ينقل لنا الصدوق روايات عدة تدل على وجوب الوعد وعدم وجوب تنفيذ الوعيد في العصاة منها ما يرويه (عن أبي عبد الله عن آبائه عليهم السلام قال : قال رسول الله ﷺ : من وعده الله على عمل ثواباً فهو منجزه له ، ومن أوعده على عمل عقاباً فهو فيه بالخيار)[4] ، بل وينقل عن جعفر أنه خالف رأي المعتزلة في هذه المسألة وذلك فيما يذكره إبراهيم بن

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩١ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) See Wilferd Madelung – Imamism and Mu'tazilite Theology – p . 28 – In le Shi'Isme Imamite Collogue de Strasbourg – Paris , 1970 .

(٤) أخرجه أبو يعلى الموصلي في مسنده ، جـ ٦ ، ص ٦٦ ، ـ دار المأمون للتراث ، دمشق ، ط ١ ، (١٩٨٦ م) .

وأخرجه الخرائطي في مكارم الأخلاق ، ص ٣٤ ، باب الوفاء بالوعد وكراهية الخلف ، المطبعة السلفية ، القاهرة ، (١٣٥٠ هـ) .

=

العباس من قوله : كنا في مجلس الرضا عليه السلام فتذاكروا الكبائر وقول المعتزلة فيها أنها لا تغفر فقال الرضا عليه السلام : قال أبو عبد الله عليه السلام قد نزل القرآن بخلاف قول المعتزلة قال الله عز وجل : **﴿وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم﴾**[1] كما يروى عن موسى بن جعفر أنه كان يقول : لا يخلد الله في النار إلا أهل الكفر والجحود وأهل الضلال والشرك ، ومن اجتنب الكبائر من المؤمنين لم يسأل عن الصغائر ، قال الله تبارك وتعالى : **﴿إن تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه نكفر عنكم سيئاتكم وندخلكم مدخلاً كريماً﴾**[2] . . . وأنه قال أيضاً : حدثني أبي عن آبائه عن علي عليه السلام قال : سمعت رسول الله ﷺ يقول : «إنما شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي ، فأما المحسنون منهم فما عليهم من سبيل»[3] .

وسوف يستمر هذا الخلاف مع المعتزلة عند جميع مفكري الإمامية ما عدا بني نوبخت[4] ، فيقرر المفيد أن الإمامية قد اتفقت (على أن الوعيد بالخلود في النار متوجه إلى الكفار خاصة دون مرتكبي الذنوب من أهل المعرفة بالله تعالى والإقرار بفرائضه من أهل الصلاة ، ووافقهم على هذا القول كافة المرجئة سوى محمد بن شبيب

= وأخرجه ابن أبي عاصم في السنة ، جـ ٢ ، ص ٤٥٢ ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، ط ٢ ، (١٩٨٥) .

وقال الهيثمي : فيه سهيل بن أبي حزم وقد وثق على ضعفه ، وبقية رجاله رجال الصحيح ، انظر مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، جـ ١٠ ، ص ٢١١ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، ط ٣ ، (١٩٨٢ م) .

(١) التوحيد ، ص ٤٠٦ ، سورة الرعد ، الآية : ٦ .

(٢) سورة النساء ، آية : ٣١ .

(٣) التوحيد ، ص ٤٠٧ .

(٤) تعد أسرة بني نوبخت من أكثر أسر التاريخ فلاسفة ومنجمين وعلماء وأدباء وأمراء ، ويربو عدد رجالاتهم اللامعة في هذه الجوانب على ستة وعشرين ما بين عالم وفيلسوف ، منهم أكبر شخصية شيعية ظهرت في أواخر القرن الثالث الهجري وهو الحسن بن موسى بن الحسن المعروف بالنوبختي ، وهو صاحب كتاب (فرق الشيعة) وتنسب هذه العائلة إلى (نوبخت) المنجم المجوسي الذي أسلم هو وولده أبو سهل وزوجته ، فسماه الخليفة المنصور العباسي عبد الله ونال عنده حظوة كبيرة . . . ونجد المتكلمين حين يقررون فكرة أو نظرية قد خالف فيها النوبختيون يستثنونهم بقولهم (خلا بني نوبخت) أو (إلا النوبختيين) ويعنون بذلك جميع بني نوبخت الذين كانت لهم نظريات موحدة في أغلب الأحيان . . ومما تجدر الإشارة إليه أن بني نوبخت خالفوا الإمامية في المواضيع ذات الخصام العنيف بينهم وبين المعتزلة ، وقد تبنوا بعض الآراء التي كان يذهب إليها المعتزلة ويتفردون بها . انظر عبد الله نعمة ، فلاسفة الشيعة ، ص ١٥٢ ـ ١٨١ .

وأصحاب الحديث قاطبة . وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أن الوعيد بالخلود في النار عام في الكفار وجميع فساق أهل الصلاة . واتفقت الإمامية على أن من عذب بذنبه من أهل الإقرار والمعرفة والصلاة لم يخلد في العذاب وأخرج من النار إلى الجنة فينعم فيها على الدوام ، ووافقهم على ذلك من عددناه ، وأجمعت المعتزلة على خلاف ذلك وزعموا أنه لا يخرج من النار أحد دخلها للعذاب)[1] .

وفي موضع آخر يبين الشيخ المفيد ما يفهم منه وجوب الوعد بالنسبة للّه تعالى وعدم وجوب الوعيد وأن بني نوبخت يخالفون في ذلك ويقولون بأن (كثيراً من المطيعين للّه سبحانه وتعالى يثابون على طاعتهم في دار الدنيا وليس لهم في الآخرة من نصيب)[2] .

وفيما يتعلق بمسألة تحابط الأعمال فإن المفيد يرفض هذا القول من الأساس ويقول : (أنه لا تحابط بين المعاصي والطاعات ولا الثواب ولا العقاب ، وهو مذهب جماعة من الإمامية والمرجئة ، وبنونوبخت يذهبون إلى التحابط فيما ذكرناه ويوافقون في ذلك أهل الاعتزال)[3] .

ويرفض الشيخ المفيد رأي المعتزلة في الشفاعة وتفسيرهم لها بأنها تكون للتائبين من الذنوب ، وهو يرى - مثل سائر الفرق الأخرى - أن شفاعة النبي ﷺ إنما هي للمذنبين والعصاة من أمته ، وأنها تسقط العقاب عنهم ، ويزيد المفيد على ذلك شفاعة عليّ كرم اللّه وجهه في عصاة الشيعة ، وكذلك شفاعة الأئمة من بعده في العصاة والمذنبين من شيعتهم ، وليس هذا تعصباً من الشيخ المفيد لطائفة الإمامية ، لأنه يثبت الشفاعة أيضاً بين الصديقين إذا كان أحدهما برّاً تقياً والآخر مؤمناً مذنباً ، ويرى أن هذا القول هو ما نطق به القرآن وكثرت فيه الأخبار ، وقد أخبر اللّه تعالى عن حسرات الكفار على ما فاتهم مما حصل لأهل الإيمان : ﴿**فما لنا من شافعين ولا صديق حميم**﴾[4] ، ويروى في ذلك حديثاً يرفعه إلى النبي ﷺ يقول فيه قال رسول الله ﷺ :

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٤٩ - ٥٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٩٣ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) سورة الشعراء ، آية : ١٠١ .

«إني أشفع يوم القيامة فأشفع ، ويشفع عليّ فيشفع وإن أدنى المؤمنين شفاعة يشفع في أربعين من إخوانه»[1] .

ويتفق المفيد مع الأشاعرة وغيرهم في تفسير الشفاعة بهذا المعنى الذي قدمناه وربما كان الفرق بينه وبينهم أن المفيد يعتمد في تفسير الشفاعة بهذا المعنى على النص ، بينما يعتمد الأشاعرة على العقل وعلى النص معاً ، فعندهم أن شفاعة الشفعاء من مجوزات العقول ، وأن المعتزلة إذا كانوا قد جوزوا الصفح والعفو ابتداءً من اللّه تعالى فإن إنكارهم للشفاعة بمعنى إسقاط العقاب عن العصاة تحكم لا معنى له ، ويروى الأشاعرة في هذا الموضوع أحاديث منها قوله ﷺ : «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[2] ومنها قوله ﷺ : «لا تحسبوها للمتقين وإنما هي للخاطئين المتلوثين»[3] وقوله أيضاً : «خيِّرت بين الشفاعة وبين أن يدخل شطر أمتي الجنة فاخترت الشفاعة فإنها أشفى»[4] ويؤكد الأشاعرة إجماع المسلمين على القول بالشفاعة بهذا المعنى قبل ظهور البدع على أيدي المعتزلة ، يقول الجويني : (إذا شهد العقل بالجواز وعضدته شواهد السمع فلا يبقى بعد ذلك للإنكار مضطرب ، وفيما ذكرناه رد على فئة صاروا إلى أن الشفاعة ترفع الدرجات ولا تحط السيئات فإن الأخبار المأثورة شاهدة بتعلق الشفاعة بأصحاب الكبائر وكذلك الرغبات في التشفيع لم تزل تصدر من المتقين ومن الخاطئين ولا يبدو نكير على مبتهل إلى اللّه تعالى في تشفيع نبي فيه)[5] .

---

(١) لم أقف على هذا الحديث بهذا اللفظ وإنما وجدت أحاديثاً مشابهة في معناها ، منها قوله ﷺ «ليدخلن الجنة بشفاعة رجل من أمتي أكثر من بني تميم ، قالوا : سواك يا رسول اللّه ؟ قال : سواي» قال الترمذي : هذا حديث حسن صحيح غريب . انظر تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، جـ ٧ ، ص ١٣٠ ، وأيضاً سنن الدارمي ، جـ ٢ ، ص ٤٢٣ ، حديث ٢٨٠٨ .

(٢) سبق تخريجه في هامش ص ٣٤٥ .

(٣) انظر الجويني ، الإرشاد ، ص ٣٩٤ .
والحديث أخرجه ابن ماجه في سننه ، كتاب الزهد ، جـ ٢ ، ص ١٤٤١ ، حديث رقم ٤٣١١ .

(٤) الجويني ، الإرشاد ، ص ٣٩٤ .
والحديث أخرجه ابن حنبل في مسنده ، جـ ٦ ، ص ٢٣ ـ ٢٤ ، ط . دار صادر ، بيروت . وأخرجه الترمذي في سننه ، كتاب القيامة ، باب الشفاعة ، جـ ٧ ، ص ١٣٢ حديث رقم ٢٥٥٨ ، أيضاً ابن ماجه في سننه ، كتاب الزهد ، جـ ٢ ، ص ١٤٤٤ ، حديث رقم ٤٣١٧ ، أيضاً الطبراني في معجمه الكبير ، جـ ١٨ ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(٥) الجويني ، الإرشاد ، ص ٣٩٥ .

ولا نجد عند المرتضى خروجاً على ما قرره شيخه المفيد من قبل في مسألة الوعد والوعيد ، وإن كنا نجد شبهاً بين المرتضى والمعتزلة في مسألة المستحق بالأفعال ، فعنده الذي يستحق على الأفعال هو المدح والثواب ، والشكر والذم والعقاب والعوض ، ويرى كما يرى المعتزلة أن المكلف يستحق الثواب على الطاعة لما فيها من المشقة ، ويستحق العقاب على المعصية لما فيها من الذم يقول المرتضى : (والمطيع منا يستحق بطاعته الثواب مضافاً إلى المدح لأنه تعالى كلفه على وجه يشق فلا بد من المنفعة . . ويستحق أحدنا بفعل القبيح والإخلال بالواجب العقاب مضافاً إلى الذم لأنه تعالى أوجب عليه الفعل وجعله شاقاً ، والإيجاب لا يحسن لمجرد النفع فلا بد من استحقاق ضرر على تركه)[1] وهذا هو نفس ما قاله المعتزلة في ترتب الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ، ولكن هذا التشابه لا يتعلق بأصل مسألة الوعيد وإنما هو تشابه في تعليل الثواب والعقاب فقط .

ويختلف المرتضى عن المعتزلة متابعاً لشيخه المفيد في مسألة دوام الثواب والعقاب ، فالعقل فيما يرى المرتضى لا يدل على دوام الثواب والعقاب ، وإنما السمع هو الذي دل على ذلك . والنتيجة المترتبة على هذا الفرق هي حسن التفضل بإسقاط العقاب ، وإسقاطه إنما يكون بعفو اللّه ، لأن العقاب حق اللّه وهو يشبه الدين فله أن يسقطه وله أن يستوفيه[2] وقد رأينا في حديثنا عن المعتزلة أن البصريين منهم قالوا بذلك ، لكن الفرق بين المرتضى والإمامية من ناحية والمعتزلة جميعاً من ناحية أخرى هو في عقاب الفساق من أهل الصلاة . فبينما يقرر المعتزلة على أصلهم في الوعيد استمرار عقاب الفساق من أهل الصلاة ، يقرر المرتضى مع الإمامية أن عقاب الفساق من أهل الصلاة أمر غير مقطوع به ، أولاً : لأن العقل يجوّز أن يعفو اللّه عنهم . وثانياً : لأن السمع لم يرد بأي نص قاطع يفيد استمرار عقابهم ، والنصوص القاطعة في هذا المجال خاصة بالكفار . ويرى أن ما استدل به المعتزلة من عموم آيات الوعيد غير صحيح لأنها معارضة بعموم آيات أخرى مثل قوله تعالى : ﴿ **ويغفر ما دون ذلك لمن**

---

(١) جمل العلم والعمل ، ص ٣٧ .

وانظر أيضاً المرتضى ، المسألة الرابعة من جوابات المسائل الطبرية ، ضمن رسائل الشريف المرتضى ، تقديم السيد أحمد الحسيني ، مؤسسة النور للمطبوعات ، بيروت (١٤٠٥ هـ) ، جـ ١ ، ص ١٤٧ ـ ١٥١ .

(٢) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .

يشاء ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ وإن ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ إن اللّه يغفر الذنوب جميعاً ﴾[3] .

وأمر واضح أن المرتضى سيخالف المعتزلة في مسألة الشفاعة ويرى أنها تسقط العقاب عن العصاة ، وأنها ليست كما يقولون خاصةً بالتائبين لزيادة ثوابهم أو منافعهم ، ويرى أيضاً أن تفسير المعتزلة للشفاعة تفسير خاطىء (لأن ذلك يؤدي إلى أن يكونوا شافعين في النبي ، بل في جميع الأنبياء ﷺ)[4] أي إن الشفاعة إذا كانت قاصرة فقط على زيادة المنافع كما هو تفسير المعتزلة فإننا حين نسأل زيادة درجات النبي - ﷺ - ومنازله ، ويستجيب اللّه لنا نكون بذلك شفعاء في النبي أو الأنبياء جميعاً عليهم الصلوات والسلام ، ويقول المرتضى : إن تفسير المعتزلة للشفاعة بهذه الصورة لا يصدر إلا من عقل فاسد[5] .

وكذلك يرفض المرتضى ما ذهب إليه المعتزلة في فكرة التحابط في الأعمال ، فالذي يجمع بين طاعة ومعصية فإنه يستحق الثواب على الطاعة ، والعقاب على المعصية ، فإذا لم تكن هناك توبة ولا ندم ولا شفاعة فإنه يستحق العقاب ثم يعاد بعد ذلك إلى الثواب الدائم (بخلاف ما تذهب المعتزلة القائلون بالإحباط)[6] .

أما الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) فإنه يقرر - متابعاً لشيوخه الإمامية - أن الأمة أجمعت على أن الثواب يستحق دائماً ، ولكن لا يدل العقل على هذا الدوام بل (كل دليل يستدل به على دوام الثواب عقلاً فهو معترض)[7] . وكذلك استحقاق العقاب لا يعلم بالعقل ، فمن باب أولى أن يكون دوام العقاب غير معلوم بالعقل . ويعلل الشيخ الطوسي ذلك بأن الدوام في الثواب والعقاب هو كيفية فيهما أو وصف لهما . فإذا كان نفس الفعل الموصوف - الثواب والعقاب - غير معلوم بالعقل فوصفه غير معلوم بالعقل من باب أولى[8] .

---

(١) سورة النساء ، آية : ٤٨ .
(٢) سورة الرعد ، آية : ٦ .
(٣) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٣٨ ، سورة الزمر ، الآية : ٥٣ .
(٤) المرتضى ، الأصول الاعتقادية ، ضمن نفائس المخطوطات ، ص ٨١ - ٨٢ .
(٥) انظر المصدر نفسه ، ص ٨٢ .
(٦) المرتضى ، الأصول الاعتقادية ، ضمن نفائس المخطوطات ، ص ٨٢ .
(٧) الطوسي ، الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٨٤ .
(٨) انظر المصدر نفسه ، ص ١٩٢ .

ويختلف الطوسي عن المرتضى وعن المعتزلة أيضاً في ربط استحقاق الثواب بالمدح ، والعقاب بالذم ، فقد تقدم أن المعتزلة يقولون بأن الثواب شبيه بالمدح في جهة الاستحقاق ، فإذا كان المدح يستحق دائماً فكذلك الثواب يستحق دائماً ، كما ربطوا بين العقاب والذم في جهة الاستحقاق أيضاً ، فإذا كان أحدهما دائماً وجب أن يكون الآخر مثله ، ومن هذا المنطلق قالوا بدوام الثواب والعقاب قياساً على دوام المدح والذم في فعل الطاعة أو المعصية . والشيخ الطوسي يرفض هذا القول لأنه لا يسلم بأن (جهة الاستحقاقين واحدة ، ألا ترى أن القديم يستحق المدح بفعل الواجب والتفضل ، وإن لم يستحق الثواب ، ولو فعل أحدنا الواجب على وجه لا يشق عليه لاستحق المدح وإن لم يستحق الثواب ، لأن الثواب يستحق بالمشقة ، والمدح يستحق بوجه الوجوب فكيف يستحقان على وجه واحد)[1] وهكذا يفصل الطوسي بين جهة استحقاق المدح وبين جهة استحقاق الثواب . فجهة استحقاق المدح هي كون الفعل واجباً ، وأما جهة استحقاق الثواب فهي ما في الفعل من مشقة ، وبناءً على ذلك ليس كل فعل مستحق للمدح مستحق بالضرورة للثواب ، فقياس الثواب على المدح في وجوب الدوام قياس غير صحيح من الوجهة العقلية .

وفيما يتعلق بالعقاب فقد سبق أن قرر المعتزلة أن العقل دال على استحقاق فاعل القبيح والتارك للواجب للعقاب .

ووجه هذا الاستحقاق هو التعريض للثواب بسبب المشقة (فإذا أخللنا به أو أقدمنا على خلافه من قبيح ونحوه استحققنا من جهته ضرراً عظيماً)[2] ومعنى ذلك أن المعتزلة لا يقولون بوجوب الفعل لمجرد ما فيه من نفع ، بل ويقررون في ذلك قاعدتهم المعروفة بأن (مجرد النفع لا يحسن له إيجاب الفعل)[3] وبعبارة أخرى أن الوجوب في الفعل لا يصح أن يكون لمجرد ما فيه من نفع واستفادة وإنما لما فيه من تعريض المكلف للثواب عن طريق المشقة ، فترك الواجب من هذا الوجه مستحق للضرر ، أو يترتب عليه ضرر وهذا الضرر هو العقاب ، ويوضح المعتزلة قاعدتهم هذه بأن النوافل لا يحسن إيجابها برغم ما في فعلها من ثواب ومن هنا لم يكن في تركها ضرر ولا عقاب ،

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٨٤ .

(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦١٩ .

(٣) المصدر نفسه ، ص ٦٢٠ .

وهذا الكلام فيما يرى الطوسي غير صحيح لأن العلة في إيجاب الفعل عنده ليست هي المشقة وما يترتب عليها من التعريض للثواب ، بل كون الفعل واجباً يكفي في إيجابه من اللّه تعالى وفي حسن هذا الإيجاب كذلك ، ومعنى ذلك أنه يرى ـ على العكس من المعتزلة ـ أن ما في العقل من وجوه النفع كافٍ في إيجابه ، أما المشقة فيقابلها في الفعل الثواب عليها ، وهنا يقرر الطوسي : (إنه يكفي في حسن الإيجاب وجه وجوب الأفعال لأنه تعالى بالإيجاب علمنا وجوب الأفعال علينا وإنما تجب علينا لوجه وجوبها ، فالإيجاب إنما حسن لهذه الوجوه بأعيانها فأما جعل الفعل شاقاً فبإزائه الثواب . والإيجاب إنما حسن لوجه الوجوب)[1] وبناءً على ذلك تصبح النوافل فيما يرى الطوسي أفعالاً لا يحسن إيجابها لأنها في ذاتها ليس لها وجه وجوب ، وليس كما يقول المعتزلة : لأنه لا يترتب على تركها ضرر ، وكذلك الواجبات إنما يحسن إيجابها لأن لها في ذاتها وجهاً يوجبها مثل أن تكون رداً للوديعة أو قضاء للدين ، يقول الطوسي : (والنوافل إنما لم يحسن إيجابها لأنه ليس لها وجه وجوب كما أن للواجبات وجه وجوب معقول يجب لأجلها نحو كونها رداً للوديعة وقضاء للدين وما أشبه ذلك)[2] .

وكذلك ما يقوله المعتزلة عن تحابط الأعمال فهو كلام لا سلامة فيه كما يرى الطوسي ، فلا تحابط عنده بين الطاعة والمعصية وكذلك لا تحابط بين ما يستحق عليهما من ثواب وعقاب ، والثواب إذا ثبت فإنه لا يزول بشيء من الأشياء وكذلك العقاب إذا استحق فإنه لا يسقطه إلا التفضل . والخلاف هنا واضح بينه وبين ما قاله المعتزلة من أن الثواب يسقطه الندم على الطاعة كما يزول باستحقاق عقاب يزيد عليه ، وأيضاً ما قالوه من أن العقاب يزول بالندم الذي هو التوبة وبالتفضل وبطاعة يزيد ثوابها على العقاب المستحق[3] . ويستدل الطوسي على ما يذهب إليه بأن العلاقة بين الطاعة والمعصية ليست علاقة الضدين بحيث يصبح من المحتم أن يكون حصول أحدهما مستلزماً لزوال الآخر . ويرى أن الطاعات والمعاصي باعتبارهما أفعالاً يكونان من جنس واحد ، بل يذهب أبعد من ذلك حين يعتبر أن نفس الفعل الواحد يمكن أن يكون طاعة ويمكن أن يكون معصية (ألا ترى أن قعود الإنسان في دار غيره غصباً معصية وهو

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٩٠ .
(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٩٠ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ١٩٣ .

من جنس قعوده فيها بإذنه وهو حسن مباح وهما جنس واحد)[1] . وهو يعجب من المعتزلة حين يثبتون بين الثواب والعقاب تضاداً وتحابطاً ، مع أن كلا منهما معدوم وغير موجود فكيف يؤثر المعدوم في المعدوم بالزيادة والنقص أو الزوال كلية ؟ ، وما استدل به المعتزلة من ظواهر الآيات مثل قوله تعالى : ﴿ إن الحسنات يذهبن السيئات ﴾[2] وقوله : ﴿ لا تبطلوا صدقاتكم بالمن والأذى ﴾[3] وقوله تعالى : ﴿ لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم ﴾[4] ، وقوله : ﴿ لئن أشركت ليحبطن عملك ﴾[5] مثل هذه الآيات يجيب عنها الطوسي بأنها ظواهر تؤول حسبما تقتضيه أدلة العقول ، كما يجيب بأن هذه الظواهر إنما تدل على أن الإحباط والبطلان يتعلقان بالأعمال لا بما يستحق عليهما من الثواب والعقاب ، والمعتزلة يثبتون التحابط بين الأعمال وبين المستحق على الأعمال من ثواب وعقاب جميعاً . ولقد أوّل الطوسي هذه الآيات بما يتوافق مع مذهبه من إنكار التحابط بين الأعمال وبين الثواب والعقاب[6] .

ويتابع الطوسي ما ارتضته الإمامية وغيرهم من أن العقاب المستحق يحسن إسقاطه تفضلاً من اللّه تعالى من غير توبة ، لأنه يحسن في العقول الإحسان إلى الغير وإيصال النفع إليه (ومن أحسن الاحسان إسقاط المضار المستحقة ، بل ربما كان إسقاط المضرة أعظم من إيصال المنفعة ، فدفع حسن أحدهما كدفع الآخر)[7] .

ويقتفي الطوسي أثر شيوخه فيما قرروه من إجماع الأمة على شفاعة النبي ﷺ ، وأن حقيقة هذه الشفاعة هي إسقاط العقاب المستحق مما يدل بالضرورة على جواز العفو من اللّه تعالى عن مستحقي العقاب منكراً ما ذهبت إليه المعتزلة من أن حقيقة الشفاعة خاصةً بزيادة المنفعة في المشفوع له دون إسقاط الضرر المتمثل في العقوبة التي يستحقها ، ويورد نفس الأدلة التي أوردها المرتضى في حمل الأخبار الواردة في الشفاعة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ١٩٤ .
(٢) سورة هود ، آية : ١١٤ .
(٣) سورة البقرة ، آية : ٢٦٤ .
(٤) سورة الحجرات ، آية : ٢ .
(٥) سورة الزمر ، آية : ٦٥ .
(٦) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ .
(٧) المصدر نفسه ، ص ٢٠١ .

على أنها خاصة بالتائب ، يقول الطوسي : (وليس لهم أن يحملوا الخبر على زيادة المنافع لمن تاب لأمرين أحدهما : إنا بينا أن حقيقة الشفاعة في إسقاط المضار ، الثاني : أنه لا يخلو أن يشفع فيهم قبل التوبة فلا يمكن الانتفاع بالمنافع مع أنهم في النار . وإن كان بعد التوبة فلا يسمون أهل الكبائر كما لا يسمى من تاب من كفره كافراً ، فعلم أن المراد ما قلناه من إسقاط الضرر)[١] ، وكذلك لا يسلم الطوسي بما استدل به المعتزلة من آيات على مذهبهم وادعوا فيها العموم ، وذلك لأنه لا يرى ـ مثل كثير من الإمامية ـ أن للعموم صيغة محددة تدل عليه ، إذا وردت عرف منه أن هذه الآيات عامة ، وعلى ذلك تكون الآيات التي أوردها المعتزلة من مثل قوله تعالى : ﴿ **ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع** ﴾[٢] ، وقوله تعالى : ﴿ **وما للظالمين من أنصار** ﴾[٣] خاصة بالكفار ، خصوصاً إذا علمنا أن القرآن قد سمى الشرك ظلماً فقال : ﴿ **إن الشرك لظلم عظيم** ﴾[٤] ويقول الطوسي : (على أنه نفى في الآية الأولى شفيعاً مطاعاً ولم ينف شفيعاً مجازاً ، ولا يمكن الوقف على قوله : ﴿ **ولا شفيع** ﴾ لأن ذلك خلاف جميع القراء ، ثم لا يمكن الابتداء بقوله ﴿ **يطاع** ﴾ لأن الفعل لا يدخل على الفعل ، وبعده قوله : ﴿ **يعلم** ﴾[*] وإن قدر ﴿ **يطاع الذي يعلم** ﴾ كان ذلك تركاً للظاهر وعلى ما قلناه لا نحتاج إلى تقدير)[٥] ، ويطول بنا الكلام لو استقصينا تفسيرات الشيخ الطوسي لبقية الآيات التي استدل بها المعتزلة وتحليله لها بما يخرجها عن الدلالة التي قصدها المعتزلة من هذه الآيات[٦] .

يأتي بعد ذلك نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فيقرر ـ متفقاً مع ما قالته شيوخ الإمامية ـ في مسألة الوعد والوعيد ما قرره المرتضى في أن الطاعة سبب المدح والثواب ، والمعصية سبب استحقاق الذم والعقاب ، وهو إذ يعترض على معتزلة بغداد في قولهم بأن إيجاب التكاليف الشاقة راجع إلى شكر المنعم ، يقول مع البصريين بأن إيجاب

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٠٨ .

(٢) سورة غافر ، آية : ١٨ .

(٣) سورة البقرة ، آية : ٢٧ .

(٤) سورة لقمان ، آية : ١٣ .

(*) أي إن الآية بعدها تبدأ بقوله تعالى : ﴿ **يعلم خائنة الأعين وما تخفي الصدور** ﴾ ، سورة غافر ، آية : ١٩ .

(٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٠٩ .

(٦) انظر المصدر نفسه ، ص ٢١٠ ـ ٢١٤ .

التكاليف الشاقة إنما الغرض منه التعريض للثواب وحجته على إبطال مذهب البغداديين هي نفس حجة البصريين التي نقلناها عنهم من قبل وهي أن (إيجاب المشقة في شكر المنعم قبيح)[1] .

ودليل آخر يتفرد به الطوسي في رد مذهب البغداديين وهو (أن العقلاء بأسرهم يجزمون بوجوب شكر المنعم وإذا كان الشكر معلوماً بالعقل مع أن العقل لا يدرك التكاليف الشرعية وجب القول بكونها ليست شكراً)[2] .

وربما كان اقتراب نصير الدين الطوسي من المعتزلة في مسألة دوام الثواب والعقاب أكثر من اقترابه من الإمامية لأنه يقول بوجوب دوام الثواب والعقاب اعتماداً على الدليل العقلي كما قال المعتزلة بذلك من قبل ، يقول الطوسي : (ويجب دوامهما لاشتماله على اللطف ولدوام المدح والذم ولحصول نقيضيهما لولاه)[3] . ويعني الطوسي بهذا النص أن العلم بدوام الثواب والعقاب يحمل العبد على فعل الطاعات واجتناب المعاصي ، وهذا أمر ضروري بالنسبة للعبد ، ومعنى ذلك أن دوام الثواب والعقاب لطف ، واللطف واجب على اللّه تعالى كما سبق ذلك ، ولأن العقل أيضاً يحكم بأن مدح المطيع وذم العاصي أمر دائم لا يحسن في وقت ويقبح في وقت آخر ، فإذا كان الثواب والعقاب مرتبطين بالمدح والذم الدائمين فيجب أن يكونا أيضاً دائمين ، وكذلك لو لم يجب دوام الثواب والعقاب لانقطع كل منهما ، ومعنى انقطاع الثواب هو حصول الألم لصاحبه ، ومعنى انقطاع العقاب حصول السرور لصاحبه ، فلا يسمى الثواب ثواباً لأنه حصل معه ألم ، ولا يسمى العقاب عقاباً لأنه حصل معه سرور ، وهذا معنى قوله في النص السابق (ولحصول نقيضيهما لولاه) ، أي لولا دوام الثواب والعقاب لحصل نقيض كل منهما معه .

وينفي الطوسي فكرة الإحباط والتكفير التي يقول بها المعتزلة وحجته في ذلك أيضاً هي حجج الإمامية على وجه الإجمال . وعذاب أصحاب الكبائر منقطع وغير دائم لأنهم رغم كبائرهم مؤمنون ومستحقون للثواب ، ولأن تخليد مرتكب الكبيرة في النار قبيح في العقل فيما يقول الطوسي ، والعقاب الدائم خاص بالكفار فقط ، يقول :

---

(١) الطوسي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٣٢٣ .
(٢) الطوسي ، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٣٢٤ .
(٣) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٣٢٥ .

(والكافر مخلد ، وعذاب صاحب الكبيرة ينقطع لاستحقاقه الثواب بإيمانه ولقبحه عند العقلاء ، والسمعيات متأولة ، ودوام العقاب مختص بالكافر)[1] . وفي هـذا النص الوجيز يشير نصير الدين إلى الجواب عن حجج المعتزلة العقلية والنقلية التي احتجوا بها على خلود الفساق وأصحاب الكبائر في النار ، وقد مرّ بنا ما أجاب به الإمامية عن ظواهر الآيات مرة بمنع العموم وتخصيصها بالكفار ومرة بتأويل هذه الآيات بتفسيرها بما يناقض مذهب المعتزلة .

والشفاعة فيما يرى نصير الدين أيضاً ثابتة للنبي ﷺ بإجماع الأمة ، وهو يعرض في إيجاز لمذهب المعتزلة في أن الشفاعة لزيادة المنافع ، كما يعرض للرأي الآخر وهو أن الشفاعة لإسقاط المضار ، ويرى أن الشفاعة تصدق عليهما معاً ، ولكن المعنى الثاني الذي هو إسقاط العقاب هو المقصود من الشفاعة التي أجمع المسلمون على ثبوتها للنبي ﷺ كما يشير في إيجاز أيضاً إلى تأويل ما استدل به المعتزلة من قوله تعالى : **﴿ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾**[2] ويجيب بنفس إجابة الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) التي عرضناها سابقاً ، وأما باقي الآيات التي استدل بها المعتزلة فيجيب عنها بأنها خاصة بالكفار يقول في كل ذلك (والإجماع على الشفاعة . . ونفي المطاع لا يستلزم نفي المجاب[*] وباقي السمعيات متأولة بالكفار ، وقيل : في إسقاط المضار ، والحق صدق الشفاعة فيهما وثبوت الثاني له ﷺ لقوله : «ادخرت شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي»[3] .

ولا نجد جديداً عند الحلي (٧٣٢ هـ) في مسألة الوعد والوعيد ، وقد بحث هذا الموضوع بحثاً موجزاً أثناء الحديث عن المعاد ، وبصدد الرد على الأشاعرة في استحقاق الثواب والعقاب . وخلاصة رأيه في هذا الموضوع : أن الثواب مستحق على الطاعة ، والعقاب مستحق على المعصية ، ويقول : إن الأشاعرة حين يقولون أن الثواب والعقاب فضل وعدل وليسا مستحقين إنما يخالفون الدلائل السمعية كقوله تعالى : **﴿ فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شراً يره ﴾**[4] وقوله تعالى :

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٣٢٨ ـ ٣٢٩ .
(٢) سورة غافر ، آية : ١٨ .
(*) إشارة إلى تأويل الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) للآية : **﴿ ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع ﴾** .
(٣) سبق تخريجه ص ٣٤٥ .
(٤) سورة الزلزلة ، آية : ٧ ـ ٨ .

﴿ اليوم تجزى كل نفس بما كسبت ﴾[1] وكذلك خالفوا المعقول (وهو قبح التكليف المشتمل على المشقة من غير عوض ، لأن اللّٰه تعالى غني عن ذلك ، ولولا العقاب لزم الإغراء بالقبيح لأن لنا ميلاً إليه ، فلولا الزجر بالعقاب لزم الإغراء بـه ، والإغراء بالقبيح قبيح ، ولأنه لطف ، إذ مع العلم يرتدع المكلف من فعل المعصية وقد ثبت وجوب اللطف)[2] .

وخلاصة القول : أن الإمامية فيما عدا بنى نوبخت منهم يجمعون على إنكـار أصل الوعد والوعيد عند المعتزلة سواءً فيما يتعلق بدوام عقاب الفاسق أو تحابط الأعمال أو الشفاعة بمعنى زيادة المنفعة . وفيما عدا هذه الأسس الثلاث فإن الإمامية لم يكونوا على درجة واحدة من إنكار بعض المسائل الفرعية المتعلقة بهذا الأصل . فبينما كان يقف بعضهم منكراً لهذه المسألة أو تلك مما قالته المعتزلة نجد البعض الآخر يقترب من معتزلة البصرة عـلى وجه الخصـوص وذلك كـما بينا في مسـألة المستحق بـالأفعال ، والاستدلال على دوام الثواب والعقاب ، وهل هو بالعقل أو بالنقل أو بكليهما على ما أوضحناه سابقاً .

(١) سورة غافر ، آية : ١٧ .
(٢) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٣٧٧ .



المنزلة بين المنزلتين

الأصل الرابع من أصول المعتزلة هو القول بالمنزلة بين المنزلتين ويبحث هـذا الأصل عادةً تحت عنوان الأسماء والأحكام ، لأن مرتكب الكبيرة الذي يدور حوله هذا الأصل يسميه المعتزلة بالفاسق ويترتب على هذه التسمية الخاصة حكم خاص به هو (المنزلة بين المنزلتين) أي بين منزلة الكفر ومنزلة الإيمان .

وقد اختلفت الآراء حول تسمية صاحب الكبيرة ، فأما الخوارج فإن صاحب الكبيرة عندهم كافر ، بينما هو مؤمن عند المرجئة ، أما الحسن البصري فقد ذهب إلى أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً ولكنه يسمى منافقاً ، وواصل بن عطاء هو أول من ذهب إلى أن صاحب الكبيرة ليس مؤمناً ولا كافراً ولا منـافقاً وإنمـا هو فاسق[١] . وقد تابعه المعتزلة على هذه التسمية ، يقول القاضي عبد الجبار (فإن قيل : أخبرني عن المنزلة بين المنزلتين ما هي ؟ قيل له : هي العلم بأن من قتل أو زنى أو ارتكب كبيرة فهو فاسق ليس بمؤمن ولا حكمه حكم المؤمنين في المدح والتعظيم ، لأنه يلعن ويتبرأ منه ، وليس بكافر لا يدفن في مقابرنا ولا يصلى عليه ولا يزوج . فله منزلة بين المنزلتين ، خلاف من قال أنه كافر من الخوارج ، وقول من قـال أنه مؤمن من المرجئة)[٢] وقد نعى ابن الراوندي على واصل بن عطاء والمعتزلة من بعده خروجهم على إجماع الأمة في مسألة الأسماء والأحكام الشرعية وقولهم بتسمية رتبوا عليها حكماً شاذاً لم يقل به أحد من قبل[٣] .

واذن فصاحب الكبيرة فيما يرى المعتزلة له اسم بين الكافر وبين المؤمن ، وحكم بين حكم الكافر وحكم المؤمن ، ومن أجل ذلك سميت هذه المسـألة بـالمنزلـة بين المنزلتين ، يقول شارح الأصول الخمسة : (فإن صاحب الكبيرة له منزلة تتجاذبها هاتان المنزلتان ، فليست منزلته منزلة الكافر ، ولا منزلة المؤمن ، بل له منزلة بينهما)[٤] .

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٧ ـ ١٣٨ .
(٢) الأصول الخمسة ، تحقيق دانيال جماريه ، ص ٨٢ .
(٣) انظر الخياط ، الانتصار ، ص ٢٣٧ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٦٩٧ .

ويقرر المعتزلة أن هذه المسألة مسألة شرعية حتى إن القاضي عبد الجبار قد بحثها في كتابه (مختصر أصول الدين) تحت عنوان (الكلام في الشرائع)(١) ، وذلك لأن العقل لا مجال له في بحث هذه المسألة . إذ هي متعلقة بمقادير الثواب والعقاب ، وهذا مما لا يعلم بالعقل كما يقول شارح الأصول الخمسة(٢) .

ويسلك المعتزلة للوصول إلى هذه التسمية وهذا الحكم طريق القسمة ، وذلك من حيث استحقاق المكلف للثواب والعقاب ، فالمكلف لا يخلو من أحد أمرين :

إما أن يكون مثاباً ، أو يكون معاقباً :

١ ـ فإن كان مثاباً ، فإما أن يكون ثوابه ثواباً عظيماً ، أو يكون ثواباً أقل من ذلك . فإن كان ثوابه ثواباً عظيماً : فإما أن يكون من البشر أو من غير البشر ، وغير البشر يسمى ملكاً ومقرباً . وأما البشر فيسمى نبياً ورسولاً ومصطفى ومختاراً ومبعوثاً . . إلخ . وإن كان ثوابه لم يبلغ الثواب العظيم فإنه يسمى مؤمناً وصالحاً وتقياً .

٢ ـ وإن كان معاقباً : فإن عقابه قد يكون عظيماً ، أو يكون أقل من ذلك . فإن كان عقابه عظيماً فيسمى كافراً أو مشركاً ، سواءً كان من البشر أو من غير البشر (وجملة القول في ذلك أن الغرض بهذا الباب هو أن صاحب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما يسمى فاسقاً)(٣) ، وإذن فالبحث في المنزلة بين المنزلتين متوقف على البحث أولاً في أن الفاسق لا يسمى مؤمناً كما ذهبت المرجئة إلى ذلك ، ومتوقف ثانياً على البحث في أنه لا يسمى كافراً على ما ذهبت إليه الخوارج ، ولا يسمى منافقاً على ما ذهب إليه الحسن البصري .

الفاسق لا يسمى مؤمناً :

أما هذا الأصل فيبينه المعتزلة على أن صاحب الكبيرة مستحق للذم واللعن والإهانة ، بينما المؤمن يستحق ـ شرعاً ـ المدح والتعظيم ، ومقتضى ذلك وجوب أن يكون صاحب الكبيرة غير مؤمن ، لأن الذم واللعن لا يجتمع مع المدح والتعظيم ،

---

(١) انظر مختصر أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، جـ ١ ، ص ٢٤٣ .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٣٨ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٠١ .

ولكن يصح فيما يرى شارح الأصول الخمسة إطلاق اسم مؤمن على صاحب الكبيرة بشرط التقييد ، أي يصح أن يقال : أنه مؤمن بالله ورسوله ، ولكن لا يصح أن يسمى بهذا الاسم مطلقاً بدون قيد . والمعتزلة يفرقون بين الوصف بالمؤمن مقيداً وبين الوصف به مطلقاً تماماً مثل لفظ الرب فإنه : (إذا أطلق لا ينصرف إلا على القديم تعالى وإذا قيد يجوز أن يراد به غير الله تعالى فيقال رب الدار ورب البيت)[1] .

ويرفض أبو القاسم البلخي من المعتزلة هذه التفرقة المصطنعة بين الوصف بالإيمان مقيداً ومطلقاً ، ويرى أن اسم المؤمن له دلالة واحدة سواءً كان مقيداً أو مطلقاً ، واستدل على رأيه هذا بقوله تعالى : ﴿ **وجنة عرضها كعرض السماء والأرض أعدت للذين آمنوا بالله ورسله** ﴾[2] ففي هذه الآية يثبت استحقاق الجنة للذين آمنوا بالله ورسله ، أي لمن يوصف بالإيمان مقيداً ، وإذا كان الفاسق مما يصح وصفه بالإيمان مقيداً فمعنى ذلك أن الفاسق يدخل الجنة[3] .

ويجيب شارح الأصول الخمسة بأن كلام أبي القاسم لا وجه له ، لأن الإيمان في الآية مشروط بأداء الواجبات واجتناب الكبائر وذلك معلوم بالعقل ، وواضح أن هذا الذي يقوله شارح الأصول تأويل مصطنع لتأييد مذهب المعتزلة وإلا فالآية فيها إثبات الجنة جزاء لمن آمن بالله ورسله دون التعرض لذكر الواجبات أو المحرمات .

وإذا كان لفظ المؤمن قد جعل بالشرع فيما يرى المعتزلة اسماً لمن يستحق المدح والتعظيم ، فكذلك لفظ مسلم جعل بالشرع اسماً لنفس المعنى حتى إن المعتزلة لا يفرقون بين مؤمن ومسلم إلا من جهة اللفظ فقط ، فهما يطلقان على معنى واحد وإن اختلفا لفظاً[4] .

وبالرغم من أن المعتزلة يتفقون على أن المؤمن والمسلم اسمان منقولان نقلاً شرعياً وأنه لا فرق بينهما من حيث المعنى إلا أنهم يختلفون فيما يعنيه الإيمان والإسلام ، فأما الجبائيان : فإن الإيمان عندهما هو أداء الطاعات الواجبة فقط ، أي غير النوافل ، وأيضاً اجتناب المقبحات .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٢ .
(٢) سورة الحديد ، آية : ٢١ .
(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٢ .
(٤) انظر المصدر نفسه ، ص ٧٠٥ .

وأما أبو الهذيل : فالإيمان والإسلام عنده هو أداء الطاعات الواجبة والنوافل أيضاً ، واجتناب المقبحات ، والقاضي عبد الجبار يختار هذا المذهب ويراه المـذهب الصحيح .

وقد احتج الجبائيان على مذهبهما بأن النوافل لو كانت من الإيمان لكان تارك النوافل يسمى ناقص الإيمان أو تاركاً لبعض الإيمان[1] . وهذا مما لا يصح فإن تارك النوافل مؤمن بإجماع المعتزلة . وقد تكلف شارح الأصول جواباً ضعيفاً رد بـه على مذهب الجبائيين ملخصه : أن منع تسمية تارك النوافل بأنه ناقص الإيمان ، أو تارك لبعض الإيمان سببه عدم إيهام الخطأ حتى لا يفهم أن المقصود منه استحقاق الذم ، ولولا ذلك لما كان هناك مانع من إطلاق وصف ناقص الإيمان على تارك النوافل ، ومثله في ذلك كما يقول شارح الأصول مثل البر والتقوى فإنها تطلق على الطاعة سواءً كانت فرضاً أو نفلاً ، ولا يصح إذا ترك المرء نافلة أن يقال إنه ناقص التقوى أو ناقص البر (لا لوجه سوى ما أشرنا إليه من أن ذلك يوهم استحقاقه للذم واللعن ، كـذلك ها هنا فهذا هو حقيقة الإيمان عندنا)[2] .

وفيما نعتقد فإن هذه الإجابة لا تبـطل مذهب الجبـائيين لأن منـاقشة شـارح الأصول كانت أشبه بمناقشة لفظية ، فبغض النظر عن إطلاق لفظ ناقص الإيمان أو عدم إطلاقه على تارك النافلة فإن النوافل إذا كانت جزءاً من الإيمان ، أو معنى من معاني الإيمان كما يذهب إليه أبو الهذيل والقاضي عبد الجبار فإن تركها لا بد وأن يخل بمعنى الإيمان ، بل لا يكون الإيمان إيماناً إلا إذا أخذت النوافل ضمن مفهومه وحقيقته ومعناه ، فأما أن تستبعد النوافل من حقيقة الإيمان وبذلك لا ينتفي الإيمان عن تارك النوافل ، وإما أن تكون النوافل داخلة ضمن مفهوم الإيمان ولا مفـر حينئذٍ من أن يوصف تاركها بأنه ناقص الإيمان ومستحق للذم . وهذا ما حاول أن يتفاداه شارح الأصول دون فائدة .

الفاسق لا يسمى كافراً :

الكفر في أصل اللغة كما يقول المعتزلة هو الستر والتغطية ، ويسمى الليل كافراً

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٠٨ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

لأنه يستر ضوء الشمس وكذلك يسمى الزارع كافراً لأنه يستر البذور في الأرض ومنه قوله تعالى : ﴿ **ليغيظ بهم الكفار** ﴾[1] أي الزراع .

أما في الإصطلاح : فالكفر اسم شرعي يوجب لمن يوصف به استحقاق العقاب العظيم ، كما يوجب له أحكاماً خاصة مثل المنع من المناكحة والإرث والدفن في مقابر المسلمين[2] .

ولا خلاف بين المعتزلة والأشاعرة والمرجئة في أن الفاسق لا يسمى كافراً ، وإنما الخلاف هنا في هذه المسألة بين المعتزلة من جهة وبين الخوارج من جهة أخرى ، فبينما يسمى المعتزلة صاحب الكبيرة فاسقاً وفي منزلة بين المنزلتين ، يسميه الخوارج كافراً .

ويرى المعتزلة أن الخلاف بينهم وبين الخوارج خلاف من جهة اللفظ ومن جهة المعنى . فمن حيث اللفظ لا يصح أن يسمى الفاسق كافراً لأن المعتزلة ـ كما سبق ـ يحددون لفظ الكافر بأنه الاسم الذي يوجب لمن يستحقه العقاب العظيم ويوجب له أحكاماً مخصوصة ، والفاسق ليس كذلك إذ هو لا يستحق العقاب العظيم وفي نفس الوقت لا يمنع من المناكحة والارث والدفن في مقابر المسلمين .

وأما من جهة المعنى فإنه من الخطأ أن يكون الفاسق كالكافر في هذه الأحكام ، وإن قال الخوارج : إنه مثله في العقاب وإجراء الأحكام فإنهم يخرجون على إجماع ما كان عليه الصحابة والتابعون من تزويج صاحب الكبيرة وتوريثه ودفنه في مقابر المسلمين ، ويستدل شارح الأصول بموقف الإمام علي من الخوارج وذلك حين قاتلهم وسماهم بغاة ونفى عنهم وصف الكفر ، ووصف الإسلام معاً ، وهذا القول وإن كان حجة فيما يعتقد مانكديم ـ لأنه من الشيعة الزيدية ـ إلا أنه لا يرى صحة الاحتجاج به على الخوارج لأن الخوارج ربما يحكمون بكفر علي بن أبي طالب رضي الله عنه أو على الأقل ربما يتوقفون في إسلامه[3] .

---

(١) سورة الفتح ، آية : ٢٩ .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٢ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٧١٣ .

ويستدل المعتزلة أيضاً على نفي وصف الكفر عن صاحب الكبيرة بآية اللعان ، ذلك أن اللعان إنما يكون بين الزوجين فلو كان قذف الزوجة ـ باعتباره كبيرة ـ كفراً لوجب أن تنفصم العصمة بين الزوجين فور إقدام الزوج على قذف زوجته بالفاحشة ، وتنقطع بينهما عصمة الزوجية ، ولما كانت هناك حاجة إلى الملاعنة ، ولكن لما كانت شرعية اللعان ثابتة بين الزوجين برغم ارتكاب أحدهما للكبيرة ، وكانت علاقة الزوجية مستمرة بينهما إلى ما قبل الملاعنة فهذا معناه (أن صاحب الكبيرة لا يجوز أن يسمى كافراً ولا يجوز أن تجري عليه أحكام الكفرة)[١] .

الفاسق لا يسمىٰ منافقاً :

وكما لا يجوز أن يسمى الفاسق كافراً كذلك لا يجوز أن يسمى منافقاً على ما قاله الحسن البصري والبكرية . ويرد المعتزلة على هذه التسمية بالمناظرة التي جرت بين عمرو بن عبيد والحسن البصري ، حيث قال عمرو بن عبيد للحسن : (أفتقول أن كل نفاق كفر ؟ قال : نعم ، قال : أفتقول أن كل فسق نفاق ؟ قال : نعم ، قال : فيجب في كل فسق أن يكون كفراً ، وذلك مما لم يقل به أحد)[٢] ، ومعنى هذه المناظرة أن الحسن إذا كان يسوى بين النفاق والكفر ويسمى صاحب الكبيرة الفاسق منافقاً ، فمعنى ذلك أن الحسن يسوى بين الفسق وبين الكفر .

ويقول المعتزلة : إن المنافق اسم شرعي يطلق على من يستحق العقاب العظيم لأنه أبطن الكفر وأظهر الإسلام ، ومعلوم أن صاحب الكبيرة لا يبطن الكفر ويظهر الإسلام فلا يستحق هذا الاسم ، فالمنافق عند المعتزلة ليس كافراً بوجه عام ولكنه كافر على وجه خاص ، هذا الوجه هو إخفاء الكفر وإظهار الإسلام وهو وجه يتميز عن اعتقاد الكفر وإعلانه .

ولكن نلاحظ أن المعتزلة لا تمتنع من تسمية الكافر فاسقاً فكل كافر فاسق ، لأن الكفر يشتمل على الفسق ، لكنهم لا يسمون الفاسق كافراً ، وبناءً على ذلك قرروا أن (كل كافر فاسق وليس كل فاسق كافراً)[٣] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧١٤ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٣) مختصر أصول الدين ، جـ ١ ، ص ٢٤٣ .

ومجمل القول أن صاحب الكبيرة عند المعتزلة لا يسمى كافراً ولا تجري عليه أحكام الكفار ، وعقابه أقل منزلة من عقابهم ، وكذلك لا يسمى مؤمناً ولا يأخذ حكم المؤمنين في التعظيم والمدح ، وإن كانت تجري عليه أحكام المؤمنين . ولهذا التوسط بين الكافر والمؤمن يعتبر صاحب الكبيرة في منزلة بين المنزلتين . إلا أن المعتزلة ترى أن الدلائل السمعية تدل على أن الفاسق إذا لم يتب فإنه يخلد في النار ، ويحتجون بقوله تعالى : ﴿ **ومن يعص اللّٰه ورسوله ويتعد حدوده يدخله ناراً خالداً فيها** ﴾[1] وقوله تعالى : ﴿ **ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم خالداً فيها** ﴾[2] وقوله تعالى : ﴿ **وإن الفجار لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين** ﴾[3] . ويرون أن هذه الآيات عامة ولا تخصص كما يخصصها المخالفون لمذهبهم بأن الخلود في الآيتين معناه طول البقاء ، والفجار في الآية الثالثة المقصود منها الكفار .

موقف الإمامية من أصل المنزلة بين المنزلتين :

مما لا شك فيه أننا سنجد افتراقاً واضحاً منذ البداية بين الإمامية والمعتزلة حول هذا الأصل ، على أننا سنجد في المقابل اقتراباً أو اتفاقاً بين الإمامية وغيرهم من الفرق الأخرى كالمرجئة والزيدية ضرورة رفضهم لأصل المنزلة بين المنزلتين ، واعتبارهم مرتكب الكبيرة مسلماً تجري عليه أحكام المسلمين ، ولا يعاقب بالخلود في النار كما هو الشأن عند المعتزلة .

وفيما يتعلق بالشيخ الصدوق فإن المصادر التي بين أيدينا لا تسعفنا بنصوص كافية حول هذا الموضوع اللهم إلا إشارة وردت في كتابه (التوحيد) تتعلق بفعل المعاصي ، وفيها يقرر الصدوق أن الذي يفعل كبيرة أو صغيرة فإنه يخرج من الإيمان ، ولكن لا يدخل في الكفر لأنه لا يزال مسلماً فإن تاب رجع إلى الإيمان ، ولعل الصدوق يفرق بين الإيمان والإسلام بأن يجعل العمل ركناً من أركان الإيمان ، لأن الإيمان عنده يتكون من تصديق القلب وإقرار اللسان وعمل الجوارح ، وفي هذا المعنى ينقل الصدوق عن جعفر الصادق رضي اللّٰه عنه قوله : «وسألت رحمك اللّٰه عن الإيمان ،

---

(١) سورة النساء ، آية : ١٤ .
(٢) سورة النساء ، آية : ٩٣ .
(٣) سورة الإنفطار ، آية : ١٤ ـ ١٦ .

فالإيمان هو إقرار باللسان ، وعقد بالقلب ، وعمل بالأركان»[1] .

فإذا بطل العمل فلا شك أن يبطل معه وصف الإيمان ، وفي هذه النقطة ، أعني زوال وصف الإيمان عن مرتكب الكبيرة يتفق الصدوق مع المعتزلة ، ولكن يختلف عنهم في نفس المسألة في أن زوال وصف الإيمان لا يقتصر على فاعل الكبيرة ، بل ينطبق أيضاً على مرتكب الصغائر من المعاصي ، ويفترق أيضاً عنهم وبشكل أساسي في أن مرتكب الكبيرة ـ ومن باب أولى مرتكب الصغيرة ـ لا يخرج من الإيمان إلى الكفر ، بل يبقى ثابتاً على الإسلام وتجري عليه أحكام المسلمين ، يقول الصدوق : (فإذا أتى العبد بكبيرة من كبائر المعاصي أو صغيرة من صغائر المعاصي التي نهى اللّٰه عز وجل عنها كان خارجاً من الإيمان وساقطاً عنه الاسم وثابتاً عليه اسم الإسلام فإن تاب واستغفر عاد إلى الإيمان ولم يخرجه إلى الكفر والجحود والاستحلال ، وإذا قال للحلال : هذا حرام ، وللحرام : هذا حلال ، ودان بذلك فعندها يكون خارجاً من الإيمان والإسلام إلى الكفر ، وكان بمنزلة رجل دخل الحرم ، ثم دخل الكعبة فأحدث في الكعبة حدثاً فأخرج عن الكعبة وعن الحرم فضربت عنقه وصار إلى النار)[2] .

وخلاف الصدوق مع المعتزلة في مسألة مرتكب الكبيرة يعود أساساً إلى خلافه معهم في فهم العلاقة بين الإيمان والإسلام ، فإذا كان المعتزلة قد سووا بين هذين المفهومين فإن الصدوق يرى العلاقة بينهما بشكل آخر ، فالإيمان قد يزول ويبقى الإسلام ، ولكن لا يزول الإسلام إلا ويزول معه الإيمان ، وكأن العلاقة بينهما علاقة الأخص بالأعم ، فالإيمان أخص والإسلام أعم . ومن المعروف أن الأخص إذا انتفى لا ينتفي معه الأعم والعكس صحيح أي إذا انتفى الأعم فلا بد وأن ينتفي معه الأخص وهذا ما نفهمه من قول الصدوق (وقد يكون العبد مسلماً قبل أن يكون مؤمناً ولا يكون مؤمناً حتى يكون مسلماً ، فالإسلام قبل الإيمان)[3] .

ويؤكد الشيخ المفيد فكرة شيخه الصدوق هذه فيدعي إجماع الإمامية على التفرقة بين الإسلام والإيمان ، فعنده أيضاً أن كل مؤمن مسلم وليس كل مسلم مؤمناً ، مما يدلنا على أن الإمامية يدرجون مفهوم الإيمان ضمن مفهوم أوسع هو مفهوم الإسلام .

---

(١) التوحيد ، ص ٢٢٨ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٢٢٩ .
(٣) نفس المصدر ، ص ٢٢٨ .

ويدعي المفيد أيضاً اتفاق الإمامية على أن صاحب الكبيرة لا ينتفي عنه وصف الإسلام فهو مسلم برغم فسقه ، وإن كان يسمى فاسقاً بما يقترفهُ من كبائر الذنوب ولا تنفرد الإمامية بهذا الاتجاه بل يشاركهم فيه أيضاً بوجه عام المرجئة وطائفة من الزيدية ، وذلك في مقابل مذهب المعتزلة وبعض الخوارج والزيدية الذين وإن اشتركوا مع الإمامية في تسمية صاحب الكبيرة فاسقاً ، إلا أن المعتزلة ينفون عن الفاسق وصف الإيمان والإسلام معاً ، بينما يثبت الإمامية ومن تابعهم وصف الإسلام للفاسق يقول المفيد : (واتفقت الإمامية إن الإسلام غير الإيمان ، وإن كل مؤمن فهو مسلم وليس كل مسلم مؤمناً وإن الفرق بين هذين المعنيين في الدين كما كان في اللسان ، ووافقهم على هذا القول المرجئة وأصحاب الحديث)[1] ، ويقول في موضع سابق : (واتفقت الإمامية على أن مرتكب الكبائر من أهل المعرفة والإقرار لا يخرج بذلك عن الإسلام ، وأنه مسلم وإن كان فاسقاً بما فعله من الكبائر والآثام ووافقهم على هذا القول المرجئة كافة وأصحاب الحديث قاطبة ، ونفر من الزيدية ، وأجمعت المعتزلة وكثير من الخوارج والزيدية على خلاف ذلك)[2] ، كما يقرر الشيخ المفيد في موضع لاحق (أن مرتكبي الكبائر من أهل المعرفة والإقرار مؤمنون بإيمانهم بالله وبرسوله وبما جاء من عنده ، وفاسقون بما معهم من كبائر الآثام . ولا أطلق لهم اسم الفسق ولا اسم الإيمان ، بل أقيدهما جميعاً في تسميتهم بكل واحد منهما ، وامتنع من الوصف لهم بهما من الإطلاق ، وأطلق لهم اسم الإسلام بغير تقييد وعلى كل حال ، وهذا مذهب الإمامية إلا بني نوبخت فإنهم خالفوا فيه وأطلقوا للفساق اسم الإيمان)[3] .

ونخرج من هذه النصوص مجتمعة بأن الإمامية ما عدا بني نوبخت يسمون مرتكب الكبيرة مسلماً دون قيد أو شرط ، ولكن لا يسمونه مؤمناً ولا فاسقاً إلا بقيد ، فيسمونه مؤمناً لإيمانه بالله ورسوله ، وفاسقاً لما يفعله من كبائر الذنوب ، ومعنى ذلك أن الإمامية لا يصفون مرتكب الكبيرة بالإيمان المطلق ولا بالفسق المطلق ، ويبدو انهم يطلقون اسم الإيمان هكذا من غير قيد على الأتقياء الصالحين الذين لا يخلطون أعمالهم

(١) أوائل المقالات ، ص ٥١ .
(٢) نفس المصدر ، ص ٥٠ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٩٦ .

الصالحة بكبائر الأثام ، كما يطلقون اسم الفسق من غير قيد أيضاً على المنهمكين في المعاصي وكبائر الذنوب ، أما الذين خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً ، فإنهم يصفونهم من ناحية بالإسلام بغير قيد أو شرط ، ومن نـاحية أخـرى يطلقـون عليهم الإيمان والفسق مقيدين كما سبق أن أوضحنا . أما بنو نوبخت فإنهم يخالفون جمهور الإمامية وينفردون بإطلاق اسم الإيمان على الفساق .

وإذا كان المرتضى قد قرر من قبل أن العقل لا يكون دليلاً على دوام الثواب والعقاب ، وأنه يقول بشفاعة النبي ﷺ بمعنى إسقاط العقاب عن مرتكبي الكبائر ، كما يقول بحسن إسقاط العقاب ابتداءً تفضلاً وعفـواً من اللّه تعالى[1] . فـالنتيجة المنطقية المترتبة على هذه الأصول هي إنكار المنزلة بين المنزلتين واستبعاده من الأساس .

ويتفق المرتضى مع شيخه المفيد في أن من يجمع بين الإيمان والفسق فإنه يسمى مؤمناً بإيمانه وفاسقاً بفسقه، وهو في ذلك يقرر ما قرره جمهور الإمامية في مسألة الأسماء والأحكام ، أي في تحديد الأسماء الشرعية التي تطلق على مرتكب الكبيرة والأحكام التي تترتب على ذلك[2] .

أما الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) فإن الإيمان عنده قاصر على التصديق بالقلب ، فالمصدق باللّه تعالى ورسله مؤمن سواء جرى ذلك على لسانه أم لا . والكفر أيضاً هو جحود ذلك بالقلب سواء أظهره بلسانه أم لم يظهره .

ويتضح من كلام الطوسي أن الوصف بالإيمان أو بالكفر وصف خاص بحالة التصديق أو بحالة الجحود بالقلب ، ومعنى ذلك أن الأعمال والإقرار باللسان أمران خارجان عن حقيقة الإيمان ، وعلى ذلك يكون مرتكب الكبيرة المصدق باللّه ورسله وكتبه . . . إلخ مؤمناً بسبب هذا التصديق ، ولكن يسميه الطوسي فاسقاً أيضاً بسبب الإخلال بفعل الواجبات . وبرغم ذلك فإنه لا يسميه مؤمناً ولا فاسقاً بإطلاق وذلك خشية أن يلتبس الأمر حين يسمى مؤمناً هكذا من غير قيد ، فربما يظن أنه يشترك مع المؤمنين الصالحين ، وكذلك لو أطلق عليه فاسق من غير قيد فربما يظن أنه من هذا الصنف المقترف للآثام ولا حسنة له ، وهذا هو نفس قول المرتضى والمفيد فيما يتعلق

---

(١) انظر فيما سبق ، ص ٣٥٠ .

(٢) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٣٩ ـ أيضاً الأصول الاعتقادية ، ص ٨١ ـ ٨٢ .

باسم مرتكب الكبيرة من أهل الصلاة ، يقول الطوسي وهو بصدد عرض مذهب المعتزلة في أن مرتكب الكبيرة لا يسمى مؤمناً ولا كافراً وإنما يسمى فاسقاً بإطلاق ، ورأى المرجئة في أن مرتكب الكبيرة يسمى مؤمناً بإطلاق : (غير أن الذي نختاره أن يقيد ذلك لئلا يوهم ، فنقول : هو مؤمن بتصديقه لجميع ما وجب عليه ، فاسق بتركه ما يجب عليه من أفعال الجوارح ، فنقيد له الأمرين لئلا يوهم ارتفاع أحدهما إذا أطلقنا الآخر)[1] .

ثم يأتي نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فيحدد مفهوم الإيمان بأنه التصديق بالقلب والإقرار باللسان . وهذان العنصران يكمل أحدهما الآخر ، فلا يكفي التصديق القلبي بمفرده وذلك لقوله تعالى: ﴿ **وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً** ﴾[2] ، كما لا يكفي الإقرار باللسان فقط لقوله تعالى : ﴿ **قالت الأعراب آمناً قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا** ﴾[3] ومما لا شك فيه أن هؤلاء الأعراب كانوا قد صدقوا بألسنتهم فقط ، فلما لم يصدقوا بالقلب لم يكمل لديهم معنى الإيمان .

ويترتب على ذلك أن يتحدد مفهوم الكفر عند نصير الدين الطوسي بأنه عدم التصديق بالقلب سواء ضم إليه اعتقاداً آخر أو بقي على عدم التصديق هكذا . وأما الفسق فإنه يطلق على من خرج من طاعة اللّه من أهل الإيمان . والفاسق فيما يرى نصير الدين مؤمن ، غير أنه لم يبين أن إطلاق الإيمان على الفاسق مقيد أو غير مقيد ، وإنما اكتفى بتقرير أن الفاسق مؤمن ، لأن مفهوم الإيمان وهو التصديق بالقلب والإقرار باللسان منطبق عليه ، يقول : (والإيمان التصديق بالقلب واللسان . . والكفر عدم الإيمان أما مع الضد أو بدونه ، والفسق الخروج عن طاعة اللّه مع الإيمان به . . والفاسق مؤمن لوجود حده فيه)[4] .

ولا يخرج الحلي (٧٣٦ هـ) عما يقرره نصير الدين الطوسي في هذه المسألة . ولو رجعنا إلى شرحه على (تجريد الاعتقاد للطوسي) لوجدناه يتابعه متابعة تامة ، وكثيراً ما يقول الحلي : (والحق ما ذهب إليه المصنف) أي نصير الدين الطوسي ، فالفاسق عنده

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٣٣ .
(٢) سورة النمل ، آية : ١٤ .
(٣) سورة الحجرات ، آية : ١٤ .
(٤) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٣٣٩ .

مؤمن أيضاً وبإطلاق (والدليل عليه أن حد المؤمن وهو المصدق بقلبه ولسانه في جميع ما جاء النبي ﷺ به موجود فيه فيكون مؤمناً)[1] .

وكذلك تحديد الفسق بأنه الخروج عن طاعة اللّه ، وتحديد الإيمان بأنه التصديق بالقلب واللسان كل ذلك محل اتفاق تام بين ما يقوله الطوسي المصنف وما يقرره الحلي الشارح .

وخلاصة ما تقدم أن الإمامية يجمعون على رفض أصل (المنزلة بين المنزلتين) ومجمعون أيضاً على إنكار خلود الفاسق في النار ، وهم وإن أجمعوا على تسمية مرتكب الكبيرة بالفاسق فإنهم أيضاً أجمعوا على تسميته بالمؤمن ، وإن كان يرى بعضهم أن التسمية بمؤمن وبفاسق لا تكون إلا تسمية مقيدة إزالة للوهم وللالتباس ، بينما لا يصرح البعض الآخر بهذا القيد مما يفهم منه أن مرتكب الكبيرة يسمى مؤمناً وفاسقاً بإطلاق وبدون قيد .

---

(١) كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٣٤٠ .



الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

هو الأصل الخامس من أصول العقيدة عند المعتزلة ، والمقصود بالأمر هو قول القائل لشخص دونه منزلة : افعل ، والمقصود من النهي هو قوله له : لا تفعل .

والمعروف هو الفعل الحسن ، وأما المنكر فهو فعل القبيح[1] . ولا خلاف بين المسلمين جميعاً في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولكن الخلاف في مصدر هذا الوجوب فهل العقل هو الذي يوجب ذلك أو السمع هو الذي يوجبه ؟

نجد منذ البداية خلافاً لدى المعتزلة في تحديد جهة العلم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . فأما أبو علي فإنه يذهب إلى أن ذلك يعلم عقلاً .

وأما أبو هاشم فيرى أن ذلك إنما يعلم بالسمع ، ولكنه يستثنى موضوعاً واحداً (وهو أن يرى أحدنا غيره يظلم أحداً فيلحقه بذلك غم فإنه يجب عليه النهي ، ودفعه دفعاً لذلك الضرر الذي لحقه من الغم عن نفسه ، فأما فيما عدا هذا الموضع فلا يجب إلا شرعاً)[2] .

ويختار القاضي عبد الجبار مذهب أبي هاشم ويراه المذهب الصحيح في هذه المسألة[3] . ويستدل عليه من طريق العقل ومن طريق السمع .

فأما دلالة العقل فهي : إن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما أن يكون بقصد تحصيل النفع أو لقصد دفع الضرر . وقد مرّ بنا أن من قواعد المعتزلة قبح الإيجاب لمجرد النفع ، وهو ما يعبرون عنه بقولهم (طلب النفع لا يجب)[4] فإذا كان النفع في ذاته لا يجب طلبه فمن باب أولى أن لا تجب الوسيلة التي يطلب بها النفع ، أي لا يصح إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بقصد طلب النفع ، وهكذا لا

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧٤٢ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ١٤٢ وأيضاً ص ٧٤٢ .
(٤) المصدر نفسه ، ص ٧٤٢ .

يكون وجوبه إلا لدفع ضرر ، ومعلوم أن دفع الضرر عن النفس من الواجبات التي تقضي بها العقول .

وبرغم أن المعتزلة يوافقون على أن الوجه في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو كونه لطفاً ومصلحة ، فإن هذا الوجه فيما يرون لا يعرف عن طريق العقل وإنما يعرف عن طريق الشرع .

وأما دلالة الشرع على وجوب الأمر بالمعـروف والنهي عن المنكر فتتضـح من الكتاب والسنة والإجماع . فمن دلالة الكتاب ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾[1] ومدح اللّه تعالى للأمة بهذا الوصف يدل على أنه مما يجب القيام به وإلا لما صح المدح . وكذلك قوله نعالى حكاية عن لقمان : ﴿ **يا بني أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر**﴾[2] كما يستدل شارح الأصول الخمسة من السنة بحديث عن النبي ﷺ يقول فيه : (ليس لعين ترى اللّه يعصى فتطرف حتى تغير أو تنتقل)[3] وأما الإجماع فإنه لا شك في أن الأمة قد اتفقت على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

يحدد المعتزلة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً إذا وجدت وجب القيام بهذا الأصل وإذا فقدت سقط وجوبه وبالتالي سقط العمل به .

الشرط الأول :

العلم بالمعروف والعلم بالمنكر وإلا لم يؤمن إن يأمر الشخص بمنكر وينهى عن معروف ما دام لا يعرفهما ، وهذا الشرط من أهم الشروط التي وضعها المعتزلة في وجوب هذا الأصل لدرجة أنهم اعتبروا غلبة الظن لا تقوم مقام العلم في هذا الموضع[4] .

الشرط الثاني :

أن يعلم الناهي عن المنكر أن المنكر الذي ينهي عنه موجود وحاضر بالفعل (كأن

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ١١٠ .
(٢) سورة لقمان ، آية : ١٧ .
(٣) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ أيضاً ص ٧٤١ والحديث لم أقف عليه .
(٤) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ .

يرى آلات الشرب مهيأة والملاهي حاضرة والمعازف جامعة ، وغلبة الظن تقوم مقام العلم ههنا)[1] .

الشرط الثالث :

ألا يؤدي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى حدوث ضرر أعظم منهما ، فلو علم الشخص ، بل لو غلب على ظنه أنه لو نهى عن شرب الخمر مثلاً فإن ذلك سيؤدي إلى قتل جماعة من المسلمين أو إحراق مكان أو حي من الأحياء فإنه لا يجب ، ويقول المعتزلة : (وكما لا يجب لا يحسن)[2] .

الشرط الرابع :

أن يتأكد أو يغلب على ظنه أن لأمره ونهيه تأثيراً ، فإذا لم يعلم ذلك أو لم يغلب على ظنه حصول هذا التأثير فإنه لا يجب عليه ذلك .

ولكن لو خرج عن صمته ونهى عن المنكر أو أمر بالمعروف فهل يعد فعله هذا حسناً أو قبيحاً ؟

يقول بعض المعتزلة بحسنه لأنه بمنزلة الدعوة إلى الدين ، ويقول البعض الآخر بقبحه لأنه عبث لا تترتب عليه فائدة .

الشرط الخامس :

أن يعلم الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر أنه لا يعود عليه ضرر في نفسه أو في ماله من جراء ذلك . ولم يحدد المعتزلة هذا الضرر لا من جهة المقدار ولا من جهة الوصف ، بل ربطوا ذلك بحال الشخص نفسه فإن كان لا يحط من شأنه بين الناس أن يشتم أو يضرب فإنه لا يسقط عنه هذا الواجب ، وإن كان يحط من شأنه ذلك فإنه لا يجب عليه . ولكن هل يحسن منه أو لا يحسن ؟ .

يقول المعتزلة : (إن كان الرجل ممن يكون في تحمله لتلك المذلة إعزاز الدين حسن وإلا فلا ، وعلى هذا يحمل ما كان من الحسين بن علي عليهما السلام لما كان في

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

صبره على ما صبر اعزاز لدين اللّه عز وجل ، ولهذا نباهي به سائر الأمم فنقول : لم يبق من ولد الرسول ﷺ إلا سبط واحد فلم يترك الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر حتى قتل في ذلك)[1] .

ويقسم القاضي عبد الجبار المعروف إلى قسمين :

معروف واجب ، ومعروف ليس بواجب ، فالأمر بالأول واجب ، والأمر بالثاني مندوب . وهذا التقسيم ينسبه إلى أبي علي ، لأن من تحدث في هذا الموضوع من أسلاف أبي علي أطلقوا القول في وجوب الأمر بالمعروف ووجوب النهي عن المنكر إلى أن جاء أبو علي (وقسم المعروف إلى هذين القسمين وجعل الأمر بالواجب واجباً وبالنافلة نافلة وهو الصحيح)[2] .

وأما المنكر فليس كالمعروف بل يجب النهي عنه جميعاً إذا تحققت الشروط المتقدمة ، لأن المنكرات كلها من باب واحد ، والقبح متحقق فيها جميعاً ، ولأن كل صغيرة يمكن أن تكون كبيرة ، يقول القاضي عبد الجبار : (وبعد فإن النهي عن المنكر إنما وجب لصحته ، والقبح ثابت في الصغيرة شأنه في الكبيرة)[3] وإذا كانت المنكرات كلها من باب واحد من حيث وجوب النهي عنها جميعاً فإنها تنقسم من حيث كونها عقلية وشرعية إلى قسمين :

منكرات عقلية مثل الظلم والكذب ، وهذا النوع يجب النهي عنه ، ومنكرات شرعية وهي تنقسم إلى قسمين :

ما يمكن فيها الاجتهاد ، وما لا يمكن فيها ذلك . فأما ما لا يمكن فيه الاجتهاد كالسرقة وشرب الخمر وما يجري مجراهما فإن النهي عنه واجب . وأما ما يجري فيه الاجتهاد فإنه يكون منكراً عند فريق من العلماء وغير منكر عند فريق آخر ، وهذا النوع من المنكرات يتعلق الحكم فيه بحال مرتكبه ، فإن كان يرى جوازه فإنه لا يجب عليه أن ينهى عنه ، وإن كان يرى عدم جوازه فإنه يجب عليه أن ينهى عنه .

وهناك فرق بين الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يتمثل في أنه فيما يتعلق بالأمر

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٣ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ١٤٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ١٤٦ .

بالمعروف يكفي الأمر به ، أي لسنا ملزمين بإرغام الشخص على فعله ، فتارك الصلاة يجب علينا أن نأمره بالصلاة ولكن لا يجب علينا أن نحمله عليها بالقهر والقوة ، أما المنكر فمجرد النهي عنه لا يكفي وإنما إذا استكملت شرائطه يجب المنع منه (ولهذا فلو ظفرنا بشارب خمر وحصلت الشرائط المعتبرة في ذلك فإن الواجب علينا أن ننهاه بالقول اللين ، فإن لم ينته خشنا له القول ، فإن لم ينته ضربناه فإن لم ينته قاتلناه إلى أن يترك ذلك)(١) .

موقف الإمامية من أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

إذا ما رجعنا إلى الإمامية وجدنا أن الشيخ الصدوق لا يتعرض في كتابه التوحيد لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالمفهوم الذي درسناه عند المعتزلة ، وإن كنا نجد عنده كلاماً عن الأمر والنهي بمعنى أن الناس مأمورون ومنهيون من اللّه تعالى لا بمعنى أنهم يجب عليهم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وينقل في ذلك رواية عن أبي عبد اللّه يقول فيها : (الناس مأمورون منهيون ومن كان له عذر عذره اللّه عز وجل)(٢) . وأيضاً يروى عن أبي جعفر الباقر أنه قال : (إن في التوراة مكتوباً يا موسى إني خلقتك واصطفيتك وقويتك وأمرتك بطاعتي ونهيتك عن معصيتي . . إلى آخر ما قال)(٣) .

وكذلك لا نجد في رسالته المسماة (باعتقادات الصدوق) شيئاً يتعلق بهذا الأصل مما يدلنا على أن الصدوق كان ينظر إلى قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على أنها قضية مجمع عليها من قبل المسلمين جميعاً .

غير أننا نجد كلاماً منظماً عن هذه القضية يعرضه الشيخ المفيد في كتابه (الأوائل) ووجهة نظره تتلخص في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إما أن يكون باللسان أو باليد .

فإن كان باللسان : فهو فرض كفاية ، ومع أنه فرض كفاية فإنه مشروط بأحد شرطين :

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٤٤ ـ ٧٤٥ .
(٢) التوحيد ،ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٤٠٦ .

الشرط الأول : أن تكون هناك حاجة للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، كأن يتوقف العلم بالمعروف والعلم بالمنكر على الأمر والنهي ، وإلا لا يكون للأمر والنهي فائدة ، وينبغي أن لا يلتبس علينا الأمر هنا في شرط العلم بما شرطه المعتزلة في وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر من العلم بهما ، ذلك أن المعتزلة يشترطون أن يكون كل من الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر عالماً بالمأمور به وبالمنهى عنه حتى لا يحدث خلط في ذهنه يؤدي إلى احتمال الأمر بالمنكر والنهي عن المعروف ، ومن هنا اشترط المعتزلة العلم بالمأمور به وبالمنهى عنه فقالوا : غلبة الظن في هذا الموضع لا تقوم مقام العلم[1] . وأما المفيد فإنه يشترط العلم في الأمر والنهي باللسان على اعتبار أن الشخص المأمور أو المنهى يتوقف علمه بأن هذا معروف وهذا منكر على الأمر والنهي ، ومن ثم يصبح الأمر والنهي فرضاً في هذه الناحية .

الشرط الثاني : أن يعلم الآمر والناهي أن ثمة مصلحة تترتب على الأمر والنهي أو يغلب على ظنه ذلك . وهذا الشرط يقترب كثيراً من الشرط الثالث من شروط الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المعتزلة ، حيث قرروا هناك أن يعلم الآمر والناهي أو يغلب على ظنه أن لأمره ونهيه تأثيراً ، هذا فيما يتعلق بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان .

أما باليد فهو ليس فرض كفاية وإنما هو خاص بولي الأمر وإنما يجب على من يعينه ولي الأمرلهذا الشأن أو يأذن له فيه ، ولهذا الاعتبار يأتي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عند المفيد في إطار يختلف عن إطار المعتزلة ، وهو يرى أن هذا المذهب فرع عن أصل العدل والإمامة خاصة ، يقول المفيد : (إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باللسان فرض على الكفاية بشرط الحاجة إليه لقيام الحجة على من لا علم لديه إلا بذكره ، أو حصول العلم بالمصلحة به أو غلبة الظن بذلك .

فأما بسط اليد فيه فهو متعلق بالسلطان وإيجابه على من يندبه له وأذنه فيه ، ولن يجوز تغير هذا الشرط المذكور ، وهذا مذهب متفرع على القول بالعدل والإمامة دون ما عداهما)[2] .

ولا يخفى علينا في هذا النص من دلالات تخص وجهة النظر الإمامية في هذه

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ١٤٢ .
(٢) أوائل المقالات ، ص ١٤٠ .

المسألة ، وهي قصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر باليد على السلطان أو على من يختاره السلطان ، والسلطان هنا يعني الإمام . وهذا الشرط لا يجوز تغيره فيما يرى المفيد ، أي لا يصح أن يكون الأمربالمعروف والنهي عن المنكر موكولاً لجمهور المسلمين ، وفي هذه النقطة يفترق المفيد عن أهل السنة من ناحية وعن المعتزلة من ناحية أخرى ، حيث إن التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عام مع كل قادر عليه بالشروط التي أسلفها المعتزلة ، وقد قرر الأشعري أن المعتزلة ما عدا الأصم أجمعت (على وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك)[1] .

وكذلك يقرر أهل السنة أن المسلمين قد أجمعوا قبل ظهور الإمامية (على التواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتوبيخ تاركه مع الاقتدار عليه . . فلا يتخصص بالأمر بالمعروف الولاة ، بل ذلك ثابت لآحاد المسلمين ، والدليل عليه الإجماع أيضاً فإن غير الولاة من المسلمين في الصدر الأول والعصر الذي يليه كانوا يأمرون الولاة بالمعروف وينهونهم عن المنكر مع تقرير المسلمين إياهم)[2] وعند أهل السنة أن أحكام الشرع التي لا تحتاج إلى اجتهاد فإن العالم وغير العالم سيان في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فيها . وأما ما يحتاج إلى اجتهاد فليس للعوام أمر ولا نهي ، بل ذلك قاصر على أهل الاجتهاد من العلماء .

والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض كفاية عندهم إذا قام به البعض سقط عن الباقين ،ويجوز لمن يأمربالمعروف أن يمنع مرتكب الكبيرة بالفعل إذا لم يستطع منعه بالقول ، ولكل شخص من عوام المسلمين أن يفعل ذلك بشرط ألا يترتب على فعله قتال أو حمل سلاح فإذا ترتب ذلك أوكل ذلك إلى السلطان .

وأما إذا جار الوالي أو ظلم وظهر ظلمه وجوره ولم يستمع إلى النصيحة فلأهل الحل والعقد أن يتفقوا على مقاومته حتى ولو أدى ذلك إلى القتال ، وعند أهل السنة أن مسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أدخل في مجال الفقه والفروع منها في مجال الكلام وأصول الدين[3] .

---

(١) الأشعري ، مقالات الإسلاميين ، جـ ١ ، ص ٢٧٨ .
(٢) الجويني ، الإرشاد ، ص ٣٦٨ .
(٣) انظر الجويني ، الإرشاد ص ٣٦٩ ـ ٣٧٠ .

وإذا كان المفيد قد ابتعد كثيراً عن المعتزلة في تصوره لمسألة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإن تلميذه المرتضى كاد يقول بمقالتهم فيها ، فعنده أن الأمر بالمعروف ينقسم إلى :

ما يتعلق بالواجب ، وما يتعلق بالمندوب ، فالأول واجب والثاني مندوب .

وأما المنكر فإن النهي عنه واجب بإطلاق ، لأنه لا ينقسم مثل المعروف . غير أن وجوب النهي عنه مشروط بشروط وهي : أن يعلم الناهي أن ما ينهي عنه منكر ، وأن يكون لإنكاره تأثير ، وان لا يترتب عليه ضرر للنفس ، وألا يؤدي إنكاره إلى مفسدة أعظم .

ويرى المرتضى أن السمع هو الطريق إلى معرفة وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وأن العقل لا يدل على ذلك ، اللهم إلا في حالة دفع الضرر عن النفس أو عن الغير[1] . وما يقوله المرتضي هنا هو نفس ما قاله أبو هاشم وارتضاه عبد الجبار ، بل هو نفس ما قاله أبو علي أيضاً إذا ما استبعدنا رأيه في أن الطريق لمعرفة وجوب النهي عن المنكر هو العقل لا النقل .

وهذه الشروط التي وضعها المرتضى لوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ـ متابعاً فيها المعتزلة ـ تجعل من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً مطلوباً من كل من تتوفر فيه هذه الشروط ، وهذه نقطة افتراق ـ لا لبس فيها ـ بين المرتضي وبين المفيد الذي يقصر استعمال القوة في تطبيق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإمام فقط ولا يجوّز أن يتغير هذا الشرط بحال من الأحوال .

وأما الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) فإنه يعرض للمسألة بشيء من الاستقلال والموازنة والاختيار ، ونستطيع أن نقول إنه كان يخالف المعتزلة ويخالف الإمامية على السواء في بعض فروع هذه المسألة ، فمثلاً فيما يتعلق بتحديد طريق العلم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فإنه يذكر اتفاق الأمة على وجوبها ثم يشير إلى رأي أبي هاشم والقاضي عبد الجبار ضمن ماسماه برأي جمهور المتكلمين من أن الأمر والنهي يجبان سمعاً لا عقلاً . ويذكر أن فريقاً آخر قال : بأن طريق الوجوب هو العقل ، وبرغم أنه يرى أن قول جمهور المتكلمين قول صحيح تؤيده آيات القرآن والأخبار

---

(١) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٣٩ .

المتواترة ، إلا أنه يميل إلى أن طريق العلم بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو العقل معللاً ذلك بأن فيهما لطفاً ، وإذا كان اللطف واجباً بالعقل فكذلك الأمر والنهي هنا يجبان بالعقل أيضاً ، وواضح أن الطوسي في هذه النقطة يخالف كلا من المرتضى وأبي هاشم والقاضي عبد الجبار ويميل إلى رأي أبي علي ، وكذلك يقارن الطوسي فيما يتعلق بكيفية الوجوب بين القائلين بأنهما من فروض الكفاية والقائلين بأنهما من فروض الأعيان . ثم يختار القول بأنهما من فروض الأعيان ويقول : (وهو الأقوى عندي لعموم آي القرآن والأخبار كقوله : ﴿ **ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر** ﴾[1] وقوله : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾[2] وقوله في لقمان : ﴿ **أقم الصلاة وأمر بالمعروف وأنه عن المنكر** ﴾[3] في حكاية عن لقمان حين أوصى ابنه ، والأخبار أكثر من أن تحصى)[4] .

والطوسي يرى كما ترى المعتزلة أن الأمر بالمعروف منه واجب ومنه مندوب ، حسب المعروف المأمور به ، أما النهي عن المنكر فإنه واجب دائماً وفي كل الأحوال ، لأن المنكر كله قبيح .

وكذلك يتفق الطوسي مع المعتزلة في أكثر الشروط التي اشترطوها في النهي عن المنكر ، كذلك يكرر مقالة المعتزلة في أن الغرض من النهي عن المنكر هو عدم وقوعه ، وبناءً عليه إذا لم يؤثر القول اللين (جاز أن يغلظ من القول ويشدد فإن أثر اقتصر عليه وإن لم يؤثر وجب أن يمنع منه ويدفع عنه وإن أدى ذلك إلى إيلام المنكر عليه والإضرار به وإتلاف نفسه بعد أن يكون القصد ارتفاع المنكر بأن لا يقع من فاعله ، ولا يقصد إيقاع الضرر به ، ويجرى ذلك مجرىٰ دفع الضرر عن النفس في أنه يحسن وإن أدى إلى الإضرار بغيره)[5] .

وجملة ما يذهب إليه الطوسي في هذا النص أن إنكار المنكر يتدرج من القول اللطيف إلى الشدة في القول ثم المنع بالقوة والمدافعة حتى لو ترتب على هذه المدافعة حصول ضرر لصاحب المنكر ، ولو بلغ هذا الضرر مبلغ إتلاف النفس ، والتبرير

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ١٠٤ .

(٢) سورة آل عمران ، آية : ١١٠ .

(٣) سورة لقمان ، آية : ١٧ .

(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ .

(٥) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٤٠ ـ ٢٤١ .

الذي يقدمه الطوسي هو أن القصد هنا إيقاف المنكر لا إلحاق الضرر بصاحبه ، ومثل ذلك مثل الدفاع عن النفس ودفع الضرر عنها فإنه يحسن حتى لو ترتب عليه لحوق الضرر بالغير . ولا شك في أن رأي الطوسي هذا خروج صريح على ما تذهب إليه الإمامية من أن إنكار المنكر بالمدافعة وبالقوة أمر قاصر على الإمام فقط أو على من يأذن له الإمام كما سبق عند المفيد ، وقال عنه أنه : (مذهب متفرع على القول بالعدل والإمامة دون ما عداهما)[1] . وقد رأينا أن المرتضى قد خالف المفيد بهذه المسألة حين أطلق وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إذا توفرت شروط وجوبهما .

والطوسي إنما ينهج نهج المرتضى في هذا المذهب ويذكر دليله في هذه المسألة بأن ما يأذن فيه الإمام من أفعال لا بد وأن يكون مقصوداً ، وأما هذه المسألة فإن الضرر فيها غير مقصود ، لأن المقصود فقط هو المدافعة فإذا ترتب ضرر فإنه يترتب على غير طريق القصد ، وقد أشار الطوسي إلى ذلك بقوله : (غير أن الظاهر من مذهب شيوخنا الإمامية رفع اللّٰه درجاتهم أن هذا الضرب من الإنكار (الإنكار بالمدافعة) لا يكون إلا للأئمة عليهم السلام ، أو لمن يأذن له الإمام عليه السلام ، وكان المرتضى رضي اللّٰه عنه يخالف في ذلك ويجوّز فعل ذلك بغير أذنه ، لأن ما يفعل بإذنهم يكون مقصوداً ، وهذا يخالف ذلك لأنه غير مقصود ، وإنما القصد المدافعة والمخالفة فإن وقع ضرر فهو غير مقصود)[2] .

وهكذا لا يرتبط الطوسي باتباع مذهب بعينه وإنما يقارن ويرجح ثم يختار ما يروق له غير مبال إن كان ذلك مما يخالف المعتزلة أو يخالف الإمامية .

وفيما يتعلق بنصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) فإنه يعالج هذه القضية باختصار شديد كعادته في كتابه (تجريد الاعتقاد) وعنده أن الأمر بالمعروف واجب ومندوب حسبما بيناه عند المعتزلة من قبل ، وأن النهي عن المنكر واجب مطلقاً ، وهو يرى أن طريق الوجوب سمعي .

وربما كان الجديد الذي يطالعنا به نصير الدين إنما هو طريقة الاستدلال على أن

---

(١) أوائل المقالات ، ص ١٤٠ .
(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٤١ .

طريق الوجوب لا يصح أن يكون هو العقل ، ودليله على ذلك هو : أنه لو وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر عن طريق العقل للزم أحد محالين :

المحال الأول : خلاف الواقع .

المحال الثاني : الإخلال بحكمته تعالى ، وبيان ذلك أنهما لو وجبا عن طريق العقل لوجبا أيضاً على اللّه تعالى ، لأن وجه الوجوب حاصل في حقه تعالى أيضاً ، وإذا وجبا عليه فلا مفر من أحد أمرين :

إما أن يكون تعالى فاعلاً لهما فيلزم أن يقع المعروف باستمرار وأن ينتفى المنكر باستمرار أيضاً وهذا خلاف الواقع .

وإما أن لا يكون تعالى فاعلاً لهما فيكون قد أخل بما وجب عليه وذلك محال في حكمته تعالى .

ويشترط نصير الدين للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر شروطاً ثلاثة :

الشرط الأول : علم الآمر والناهي بالمعروف وبالمنكر حتى لا يختلط الأمر عليه .

الشرط الثاني : توقع التأثير ، فلو علم أنه لا تأثير لأمره أو نهيه فإنه يسقط عنه الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

الشرط الثالث : أن يتأكد من عدم ترتب مفاسد بحيث لو علم أو غلب على ظنه أن أمره أو نهيه سيؤدي في النهاية إلى مفسدة أو ضرر فإنه يسقط عنه وجوبهما عملاً بقاعدة وجوب دفع الضرر ، يقول الطوسي : (والأمر بالمعروف الواجب واجب ، وكذا النهي عن المنكر ، وبالمندوب مندوب سمعاً وإلا لزم ما هو خلاف الواقع ، أو الإخلال بحكمته تعالى ، وشروطهما علم فاعلهما بالوجه وتجويز التأثير وانتفاء المفسدة)[١] ولا يخفى إن ما يقوله نصير الدين إنما هو تلخيص شديد الإيجاز لمذهب المعتزلة ، وليس فيه جديد يذكر على كل حال .

ولا نجد جديداً أيضاً فيما يقوله الحلي (٧٣٦ هـ) عن قضية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، فالشروط هي الشروط ، ونصه في هذه المسألة هو : (يجب الإقرار

---

(١) تجريد الاعتقاد بشرح الحلي ، ص ٣٤٠ .

بكل ما جاء به النبي ﷺ فمن ذلك الصراط والميزان . . والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشرط أن يعلم الآمر والناهي كون المعروف معروفاً والمنكر منكراً ، وأن يكون مما سيقعان فإن الأمر بالماضي والنهي عنه عبث ، وتجويز التأثير والأمن من الضرر)[1] .

وواضح أن الحلي يختار مذهب المرتضى وجمهور المعتزلة من قبله في أن السمع هو طريق الوجوب في ذلك ، ويذكر المقداد أن الحلي يرى أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فرض عين إذا توفرت له الشروط ، ويستدل عليه بقوله تعالى : ﴿ **كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر** ﴾[2] فالمدح في هذه الآية عام للأمة جميعاً فكذلك يجب أن يكون وجه المدح عاماً وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وكذلك يجب الأمر والنهي فيما يرى الحلي بالقلب واللسان واليد ، غير أنه لا يصح الانتقال إلى الأصعب مع إمكان الأسهل[3] .

وهكذا نجد أن الإمامية يجمعون على إنكار أن يكون الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أصلاً من أصول الدين ، وهذه نقطة افتراق بينهم وبين المعتزلة لا سبيل معها إلى اللقاء ، ولكنهم لا يختلفون في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان باتفاق العلماء ، وإن كانوا يختلفون فيما بينهم حول طريق معرفة الوجوب وكون الأمر والنهي خاصين بالإمام أو لعامة الناس إذا توفرت شروط معينة . وقد كان الإمامية وهم بصدد البحث في هذه المسألة يقتربون مرة من المعتزلة وأخرى من الأشاعرة وثالثة يتميزون بمقولات خاصة بمذهب العدل والإمامة .

---

(١) الباب الحادي عشر بشرح المقداد ، ص ٥٣ ـ ٥٧ .

(٢) سورة آل عمران ، آية : ١١٠ .

(٣) انظر المقداد ـ شرح الباب الحادي عشر ، ص ٥٨ ـ ٥٩ .



أصول الإمامية وموقف المعتزلة منها

المبحث الأول : النبوة .

المبحث الثاني : الإمامة .

مقدمة

يتعلق هذا الفصل بالأصول الخاصة بالإمامية وموقف المعتزلة منها ، وكما أن هناك خلاف بين المعتزلة في ضبط الأصول الخمسة ، وهل هي أصول خمسة مستقلة أو هما أصلان التوحيد والعدل وباقي الأصول تندرج فيهما بصورة أو بأخرى ـ فكذلك لم يتفق الإمامية على طريقة حصر أصول الدين عندهم على طريقة واحدة ، وإن كنا نجد جمهورهم يعتبر الأصول الخمسة هي :

التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة ، والمعاد .

وفيما بين أيدينا من مصادر فإن الشيخ المفيد قد يكون هو أول من رتب هذه الأصول وحصرها في الأصول الخمسة السابقة ، وقد رتب رسالته الصغيرة المسماة (النكت الاعتقادية) على أصول خمسة هي : التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة ، والمعاد . كما أفرد الشريف المرتضى مسألة سماها (عدد أصول الدين) ذكر فيها أن المعتزلة لم يذكروا النبوة على أنها أصل مستقل وإنما أدرجوها ضمن مسائل العدل باعتبارها من الألطاف ، لكنه يأخذ عليهم أن الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كل ذلك من الألطاف ، وبهذا الاعتبار يمكن أن تدخل كل هذه الأصول ضمن مباحث العدل مثل دخول النبوة تماماً ، وليس هناك في رأي المرتضى ما يبرر ذكر هذه الأصول منفصلة ، وادراج أصل النبوة تحت أصل العدل ، ويخاطب المعتزلة باعتراضه هذا فيقول : (فالوعد والوعيد والمنزلة من المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أيضاً من باب الألطاف ، ويدخل في باب العدل كدخول النبوة ، ثم ذكرتم هذه الأصول مفصلة ولم تكتفوا بدخولها في جملة أبواب العدل مجملة ، وحيث فصلتم المجمل ولم تكتفوا بالإجمال أفلا فعلتم ذلك بالنبوة ؟)[1] .

وينتهي المرتضى إلى أن النبوة والإمامة من كبار الأصول عند الشيعة الإمامية ،

---

(١) جوابات المسائل الطبرية ، ضمن رسائل الشريف المرتضى ، المسألة الحادية عشر ، جـ ١ ، ص ١٦٥-١٦٦ .

وبذلك تصبح أصول الإمامية عنده هي :

التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة . وهذا ما ذكره في كتابه (جمل العلم والعمل) إلا أنه لم يتعرض فيه إلى مبحث المعاد ، وكأنه لا يعتبره أصلاً من الأصول في هذا الكتاب ، غير أنه في رسالته (الأصول الاعتقادية) يرتب أصول الدين فيها على النحو التالي :

التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة ، والوعد والوعيد ، وتحت هذا الأصل الأخير يعرض المرتضى للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمعاد .

ويرى المرتضى أن على المعتزلة إذا أرادوا أن يذكروا الأصول كلها أن يضيفوا إلى أصولهم أصلي النبوة والإمامة ، ولا بأس أن يدخلا في أبواب العدل[1] . أما فيما يتعلق بالإمامية فهو كما ذكرنا مرة يجعل الأصول أربعة ومرة أخرى يجعلها خمسة بإضافة الوعد والوعيد .

ويرى الطوسي (٤٦٠ هـ) أن الذي يلزم المكلف أصلان : التوحيد ، والعدل ، ويندرج تحت هذين الأصلين التكليف ، والنبوة ، والوعد والوعيد ، والإمامة ، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وقد رتب كتابه (الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد) كله على هذه الخطة .

أما متأخروا الإمامية وعلى رأسهم نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) والحلي فإن الأصول عندهم خمسة هي : التوحيد ، والعدل ، والنبوة ، والإمامة ، والمعاد .

وهكذا نجد إجماعاً من الإمامية على أصول التوحيد ، والعدل ، والإمامة ، والنبوة ، ونجد بينهم اختلافاً حول أصل المعاد ، فبينما يعده بعضهم أصلاً من الأصول ، لايعده البعض الآخر من بين هذه الأصول .

وقد كان الترتيب الطبيعي يقتضي أن نبحث في هذا الفصل المخصص للأصول التي ينفرد بها الإمامية : مبحث النبوة ، ومبحث الإمامة ، ومبحث المعاد . غير أننا سنقتصر في معالجتنا لهذه الأصول على أصلي : النبوة ، والإمامة ، وذلك لاختلاف الإمامية في الاهتمام بمبحث المعاد كأصل من أصول العقيدة ، ولأن الخلاف فيه بين الإمامية والمعتزلة خلاف تقليدي لا نجد فيه جديداً يذكر . وبناءً على ذلك نتناول بالبحث ـ في هذا الفصل ـ أصلي النبوة والإمامة فقط .

---

(١) انظر جوابات المسائل الطبرية ، المصدر السابق ، ص ١٦٦ .



النبوة

أصل النبوة مما لا خلاف فيه بين المعتزلة والإمامية ، ولكن يبدو الفرق من الوهلة الأولى في أنه بينما يعده المعتزلة فرعاً من فروع أصل العدل ، يعده الإمامية أصلاً مستقلاً برأسه ، ويحكي الشيخ المفيد عن الإمامية اتفاقهم على أن العقل محتاج احتياجاً مطلقاً في علومه ومعارفه إلى الوحي ، وأن معرفة اللّه تعالى ومعرفة التكاليف ومعرفة أصول الأخلاق لا بد في كل ذلك من رسول ، وأنه لولا هذا الرسول لما أمكن للعقل أن يعرف هذه الأمور المعرفة الصحيحة[1] .

النبي والرسول :

يتفق الإمامية على أن هناك فرقاً بين النبي والرسول ، وهم يرون أن النبي أعم من الرسول ، وعلى ذلك فكل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً . فالرسول هو الذي يؤمر بالتبليغ ، ويرسل إلى الناس ، وهو يتلقى الوحي من اللّه تعالى دون أن يكون بينه وبين اللّه تعالى واسطة بشرية . أما النبي فهو أيضاً ما يتلقى عن اللّه بدون واسطة بشرية لكنه قد يرسل بشريعة وقد لا يرسل ، وقد يبعث إلى قوم وقد لا يبعث ، يقول المفيد : (النبي هو الإنسان المخبر عن اللّه بغير واسطة أحد من البشر ، أعم من أن يكون مأموراً من اللّه بتبليغ الأوامر والنواهي إلى قوم أم لا ، والرسول هو الإنسان المخبر عن اللّه تعالى بغير واسطة أحد من البشر مأموراً من اللّه بتبليغ الأوامر والنواهي إلى قوم)[2] .

وفيما يرى المفيد فإن النبي قد يكون حافظاً لشرائع من سبقه من الرسل أو متبعاً لهم ، وعنده أيضاً أن من مهمة الأئمة حفظ شرائع الرسل ، وهم بهذا الوصف يعتبرون خلفاء للرسل ، ولكن لا يصح شرعاً أن يطلق على الأئمة اسم الأنبياء وإن كان العقل لا يمنع من تسميتهم بذلك ، وكأن المفيد يرى أن الأئمة لما كانوا يقومون

---

(١) انظر أوائل المقالات ، ص ٤٧ .
(٢) النكت الاعتقادية ، ص ٣١ .

بنفس الدور الذي يقوم به الأنبياء وهو حفظ شرائع الرسل فإنه لا مانع عقلاً من أن نـطلق عليهم اسم الأنبياء ، لكننـا نمتنع من ذلـك فقط لأن الشرع لم يسمهم بهذا الاسم ، كما يحكي المفيد اتفاق الإمامية على إمكان أن يبعث رسول تنحصر مهمته في تجـديد شريعـة رسول سـابق ، أي لا يأتي بشرع جـديد وإنمـا يؤكد نبـوة الرسـول السابق[١] .

وما يذهب إليه الإمامية في الفرق بين النبي والرسول هو نفس ما يذهب إليه الأشاعرة ، حيث يحكي ابن فورك أن الأشعري (كان يفرق بين النبي والرسـول ، ويقول : إن كل رسول نبي وليس كل نبي رسولاً . . وكان يقول : إن الرسول هو من يرسل إلى الخلق ، ويوجب عليه تبليغ الرسالات ، ويؤمر الخلق بطاعته واتباع أمره . وقد يكون نبياً ولا يكون قد أرسل ولا أمر بأداء الرسالة ، وذلك بإبانة حاله من غيره بكرامات يخص بها حتى ترتفع منزلته بذلك وتشرف)[٢] .

وجوب إرسال الرسل :

وفيما يرى الإمامية فإن الرسالة لما كانت لطفاً وكان اللطف واجباً في الحكمة فإن إرسال الرسل واجب في الحكمة أيضاً[٣] . ولا يعني الإمامية بوجوب الرسالة على اللّٰه تعالى الإيجاب الخارجي ، بمعنى أن يكون الإيجاب صادراً من خارج ذاته سبحانه ، فاللّٰه يتعالى عن ذلك ، ولكن الوجوب يعني (اللزوم) و (استحالة الانفكاك) فذلك مقتضى حكمته ورحمته ولطفه بالعباد[٤] .

والنبوة فيما يرى المفيد تفضل من اللّٰه تعالى على النبي الذي يختاره ، وليست النبوة استحقاقاً أو مرتبة يصل إليها بعض الخواص برياضة أو بعلم أو باجتهاد[٥] .

ولا يختلف المرتضى كثيراً عن المفيد فيما يجب اعتقاده في النبوة ، وهو يرى مثله أن النبوة لطف ، وهي من هذا القبيل واجبة ، ذلك لأنه إذا كان اللّٰه قد علم أن لعباده مصلحة في بعض الأفعال ومفسدة في بعض آخر ، وكان العقل عاجزاً عن الاهتداء

---

(١) انظر أوائل المقالات ، ص ٧٤ .
(٢) مجرد مقالات الشيخ الأشعري ، ص ١٧٤ .
(٣) انظر المفيد ، النكت الاعتقادية ، ص ٣١ .
(٤) انظر محمد المظفر ، عقائد الإمامية ، ص ٨٦ .
(٥) انظر أوائل المقالات ، ص ٦٩ ـ ٧٠ .

لهذه المصالح والمفاسد ، فلا شك أن تجب بعثة رسول يعرف الناس ذلك[1] .

أما الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) وإن كان لا يخرج عن الاتجاه الأساسي لشيوخ الإمامية في أصل النبوة ، إلا أننا نجد عنده بعض التفصيلات التي لم يعالجها المرتضى أو المفيد من قبل ، ومن هذه التفصيلات معالجة مذاهب منكري النبوة من البراهمة واليهود بفرقهم المختلفة والرد عليهم في شيء كثير من التفصيل .

وهو يردد نفس مقولة الإمامية من قبل في أن بعثة الأنبياء لطف من اللّه ، فهي من باب الحسن الواجب فعله لما فيها من مصلحة في التكليف العقلي الذي لا يعلم بالعقل وحده سواءً كان يتعلق ذلك بالواجب العقلي وفعله ، أو بالقبيح العقلي والامتناع عنه ، فكل ذلك لا بد فيه من رسول يبينه ويعلمه للناس (وعلى هذا الوجه متى حسنت البعثة وجبت ، ولا ينفصل الحسن من الوجوب)[2] .

وكذلك لا يخرج نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) وشارحه الحلي عما قرره أسلافهم في أصل النبوة ، ومذهبهم فيه باختصار هو : حسن النبوة لما فيها من اللطف المشتمل على فوائد كثيرة كمساندة العقل فيما لا يعرفه ، وإفادته الحسن والقبح والمنافع والمضار وتعليمه أصول الأخلاق والسياسات . . إلخ .

ويرى نصير الدين أن البعثة تجب في كل وقت ، بحيث لا يصح أن يخلو زمان من شرع نبي ، غير أنه لا يجب تجديد الشرائع ، بل يجوز أن يبعث نبي بشريعة نبي سابق ، وكذلك يجوز أن يبعث نبي بمقتضى ما في العقول[3] .

المعجزات :

نجد الشيخ المفيد يركز على القرآن الكريم كمعجزة أساسية للرسول ﷺ ، ويرى أن وجه الإعجاز فيه هو أن اللّه تعالى صرف أهل الفصاحة عن الإتيان بمثله ، حيث أن العرب كانوا مشهورين بالفصاحة والبلاغة ، فجاءهم القرآن في مستوى من الفصاحة لم يستطيعوا أن يصلوا إليه ، فكان هذا إعجازاً لهم في أخص ما يشتهرون به ويتقنونه من فنون القول الفصيح ، يقول المفيد : (إن جهة ذلك هو الصرف من اللّه

---

(١) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٤٠ .
(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٤٦ .
(٣) انظر تجريد الاعتقاد ، ص ٢٨١ .

تعالى لأهل الفصاحة واللسان عن معارضة النبي ﷺ بمثله في النظام عند تحديه لهم ، وجعل انصرافهم عن الإتيان بمثله وإن كان في مقدورهم ، دليلاً على نبوته ﷺ ، واللطف من اللّه تعالى مستمر في الصرف عنه إلى آخر الزمان وهذا من أوضح برهان في الإعجاز وأعجب بيان ، وهو مذهب النظام وخالف فيه جمهور أهل الاعتزال)[1] .

وفي هذا النص يوافق المفيد إبراهيم النظام في مذهبه في إعجاز القرآن وهو المذهب المعروف بالصرفة . ومن التفسيرات المشهورة في مذهب الصرفة تفسيرات ثلاثة :

التفسير الأول :

أن العرب كانوا قادرين على معارضة القرآن ولكن اللّه تعالى لم يهيء لهم الأسباب الدافعة للمعارضة ، أي صرف عنهم الدواعي والبواعث برغم تحديه لهم وتقريعه إياهم ، وهذا هو رأي النظام ، بل هو أول من نسب إليه هذا القول ، وهذا هو المذهب الذي اختاره المفيد في نصه السابق .

التفسير الثاني :

هو أن اللّه تعالى سلب عنهم العلوم اللازمة لمعارضتهم للقرآن .

التفسير الثالث :

وهو أن اللّه تعالى سلب العرب قدرتهم على المعارضة ، بمعنى أنه أعجزهم وسلب منهم نفس القدرة ، وأنه لولا هذا السلب والإعجاز لكان في مقدورهم أن يعارضوا القرآن بكلام يساويه نظماً وفصاحة وبلاغة[2] .

ويذكر بعض الباحثين أن الشيخ المفيد برغم أنه قد اختار في كتابه (الأوائل) مذهب الصرفة بالمعنى الأول ، أي صرف الدواعي عن المعارضة مع توفرها وحصولها لهم ، إلا أنه في بعض رسائله الأخرى يختار مذهباً آخر في تفسير وجه إعجاز القرآن ، وهو أن القرآن بنظمه في درجة من الفصاحة والبلاغة تعلو قدرات البشر جميعاً ، فعجز

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٦٨ ـ ٦٩ .

(٢) انظر شرح المواقف ، جـ ٢ ، ص ٤٢١ .

العرب عن معارضة القرآن ليس بسبب أن اللّه حال بينهم وبين هذه المعارضة وأنه لولا ذلك لكان في مقدورهم أن يعارضوه ، ولكن كان عجزهم لأن طبيعة النظم القرآني يستحيل أن تعارض بكلام بشري مهما بلغت مرتبة هذا الكلام من الفصاحة أو البلاغة . والذي حمل المفيد على هذا التفسير هو ما في قوله تعالى : ﴿ **قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات** ﴾[1] من طلب المعارضة . فلو كانت المعارضة مما يقع في مقدور العرب ثم لا يمكنهم اللّه منها ـ كما هو مذهب الصرفة ـ فإنه حين يطلب منهم ذلك فإنما يكون قد طلب ما ليس في طاقتهم ، وهذا نوع من الظلم يستحيل على اللّه تعالى ، من أجل ذلك قرر المفيد في هذه الرسالة أن القرآن بنظمه معجز ، وأن معارضته ليست في مقدور البشر ، فإذا طلب اللّه منهم ذلك فإنما هو تعجيز تظهر منه هذه المفارقة بين كلام اللّه وكلام البشر[2] .

ويظهر من استقراء كلام المفيد حول معجزة النبي ﷺ أنه لا يفسح مكاناً في كتاباته الكلامية للمعجزات الحسية ، فلسنا نجد عنده ذكراً لطائفة من هذا النوع من المعجزات مثل التي ذكرها القاضي عبد الجبار في كتابه (الأصول الخمسة) وإنما يعتبر القرآن الكريم هو المعجزة الأساسية للنبي ﷺ .

والمرتضى بدوره يرى أن الطريق الوحيد لتصديق الرسول هو المعجزة ، ثم يصف المعجزة بصفات أربع :

١ ـ أن تكون خارقة للعادة .
٢ ـ أن تكون مطابقة للدعوى التي يدعيها الرسول .
٣ ـ أن يتعذر الإتيان بها .
٤ ـ أن تكون فعلاً من أفعاله تعالى ، أو جارية مجرى فعله تعالى .

فإذا وقعت المعجزة فلا بد أن تدل عقلاً على تصديق الرسول وإلا لزم أن يصدق اللّه الكذابين وهذا قبيح محال على اللّه تعالى[3] . وفيما يتعلق بالشرط الأخير فإننا نجد المرتضى في موضع آخر من مؤلفاته يشترط أن تكون المعجزة من فعل تعالى فقط ، ولا يضيف إلى ذلك القول المشهور (وما يجري مجراه) والمقصود من كون المعجزة فعلاً للّه

---

(١) سورة هود ، آية : ١٣ .
(٢) See MacDermott – The Theology of al – Mufid , p . 88 .
(٣) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٤٠ .

تعالى هي أن تكون مما لا يمكن أن تقع تحت مقدور البشر ، مثل إبراء الأكمه والأبرص وإحياء الموتى ، أما ما يجرى مجرى فعله تعالى فيقصد به الأفعال الخارقة التي يقع جنسها تحت مقدور العباد ، ويمثلون لذلك بنقل الجبال من أماكنها ، وقلب المدن ، وبالقرآن الكريم فإن جنسه وهو الأصوات إنما يقع تحت مقدور البشر ، وهذا النوع من الأفعال يجب أن يبلغ حداً لا يمكن أن يصدر مثله من العباد إذا ما تركوا إلى قدراتهم العادية .

والمرتضى لا يرى وجهاً لتقسيم الفعل المعجز إلى ما يكون من اللَّه تعالى وإلى ما يجري مجراه ، لأن الفعل المعجز هو الدليل الذي يدل على صدق مدعي النبوة فلا بد أن يكون منسوباً إلى اللَّه تعالى ليتم التصديق ، وإلا لو كان مما يمكن أن ينسب إلى نفس الشخص فإنه يفقد دلالته في تصديق هذا الشخص ، أي إن جهة التصديق يجب أن تكون راجعة إلى اللَّه سبحانه وتعالى وبالتالي يجب أن يكون الفعل الدال على التصديق فعلاً للَّه تعالى وحده[1] .

ويرى المرتضى مثل المفيد أن المعجزة التي أظهرها اللَّه على صدق النبي ﷺ هي القرآن ، ووجه الإعجاز فيه على ما يشرحه هو :

أولاً : العلم الضروري بظهور سيدنا محمد ﷺ بمكة وادعاؤه أنه رسول أرسل إلى الناس .

ثانياً : تحدى العرب بالقرآن الذي بعثه اللَّه به .

ثالثاً : عدم معارضة العرب للقرآن رغم التحدي ورغم وجود زمن طويل كان يمكنهم فيه أن يستجيبوا لهذا التحدي المستمر ويعارضوه .

ويخلص المرتضى من هذه العناصر الثلاث إلى أن العجز عن المعارضة أو تعذر المعارضة هو الأمر الخارق للعادة وهو وجه الإعجاز ، ثم يفرع المرتضى على هذا الوجه أحد أمرين :

فأما أن يكون القرآن بذاته في مستوى من الفصاحة يفوق طاقة الإنسان ، ومن أجل ذلك لم يستطيعوا معارضته ، أي إن تعذر المعارضة راجع إلى ذات القرآن لا لشيء آخر خارج عنه . أو أن يكون العرب قادرين على معارضته لكن اللَّه صرفهم عن هذه المعارضة وأعجزهم (ولولا صرفه لهم عنه لعارضوه)[2] .

---

(١) انظر رسالة في علم الكلام ، ص ٦٥ .

(٢) رسالة في علم الكلام ، ص ٦٨ .

وسواء كان سبب التعذر هو القرآن نفسه أو صرف الله للعرب عن معارضته فإن الإعجاز حاصل في كلا الحالين مما يدل عقلاً على أن القرآن الذي جاء به النبي ﷺ معجز دال على صدق نبوته ، يقول المرتضى : (الدليل على نبوة نبينا محمد ﷺ القرآن الذي تحدى به العرب فعجزوا عن معارضته مع تقريعه لهم وتوبيخه إياهم ومعلوم بقريب من الضرورة اشتهار علو طبقتهم في الفصاحة كالأعشى والمغيرة ومن يجري مجراهما ، وعدولهم عن المعارضة يدل على عجزهم ، وصرفهم إلى المحاربة يدل على صدقه ﷺ)(١) .

وبالمقارنة بين كلام المرتضى في رسائله المختلفة يتضح أنه كالمفيد تماماً يفسر وجه الإعجاز في القرآن مرة بفصاحة القرآن وبلاغته ، ومرة بمذهب الصرفة ، وأنه يقبل التفسيرين جميعاً(٢) .

وكما تجب المعجزة لتصديق دعوى الأنبياء فإنه من الجائز أن تظهر فيما يرى الطوسي (على يد بعض الأئمة والصالحين إذا ادعوا الإمامة والصلاح وكانوا صادقين ، فإنه إذا كان مقتضاه (المعجز) تصديق من ظهر على يده فإن كان ذلك مدعياً للنبوة علمنا نبوته ، وإن كان مدعياً للإمامة علمنا بها صدقه ، وإن ادعى صلاحاً فمثل ذلك ، لأنه لا بد من دعوى يقترن بها)(٣) .

وهو يرد على منكري ظهور المعجزات على الأئمة والأولياء والصالحين من أنه لا وجه لقبح ظهورها على أيديهم ، إذ لا يترتب على ظهور المعجزة على أيدي هؤلاء كذب ولا ظلم ولا عبث ولا مفسدة ، ويعني الطوسي أنه لا يؤدي ظهور المعجز على غير الأنبياء إلى قبيح فيمتنع من أجله ، ووجوه القبح محصورة في الوجوه الأربعة التي ذكرها . فإن ادعى المعارضون وجهاً آخر غير الوجوه المذكورة فعليه أن يبينه أولاً قبل أن يصبح محلاً للرد أو النقد(٤) . غير أنه يقرر فرقاً دقيقاً بين الأنبياء وغيرهم في مسألة ظهور المعجزات ، ففيما يتعلق بالنبي ﷺ فالمعجزة هي الطريق الوحيد لمعرفتنا وتصديقنا به ، ولولاها لكان مدعياً وقطعنا بكذبه .

---

(١) الأصول الاعتقادية ، ص ٨٠ .
(٢) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٤٠ ـ ٤١ ، أيضاً رسالة في علم الكلام ، ص ٦٨ .
(٣) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٥٦ .
(٤) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

أما غير الأنبياء من الأئمة والصالحين فإنهم إذا ادعوا الإمامة أو الصلاح فلا بد من ظهور المعجزة التي تؤيد دعواهم ، وإن لم يدعوا ذلك فليس بلازم أن تظهر على أيديهم المعجزات (والإمام إذا لم يدع الإمامة ، والصالح إذا لم يدع الصلاح لا يجب إظهار المعجز على يده ، وإذا لم يظهر لا يجب نفي الصلاح عنه ولا نفي الإمامة ، بل لا يمتنع أن نعلمه إماماً أو صالحاً بغير المعجز ، وليس كذلك النبي ، لأنه لا طريق لنا إلى معرفته إلا بالمعجز)[1] .

ويرتب الطوسي على ذلك أنه ليس بلازم أن يظهر اللّه خوارق العادات على يد كل إمام وكل صالح ، ويكفي في معرفة الإمام العلم بالنص على إمامته ، ولكن إذا لم يكن هناك طريق لمعرفة الإمام إلا المعجزة فإنه يجب إظهارها على يديه لأن ذلك من اللطف الذي يجب فعله .

وفيما يتعلق بنبوة نبينا محمد ﷺ فإن الطوسي يرى أن الدليل عليها أمران :

الأمر الأول : القرآن ، والأمر الثاني : طائفة من المعجزات الأخرى .

وهو مثل المرتضى والمفيد يرى أن وجه الإعجاز في القرآن هو الفصاحة أو صرف المعارضين عن معارضته . وعلى كل حال فسواء قلنا أن تعذر المعارضة كان بسبب الفصاحة التي يستحيل الإتيان بمثلها أو بسبب صرف اللّه العرب عن المعارضة فالمحصلة الأخيرة هي ثبوت نبوته ﷺ .

ويقسم الطوسي مذاهب السابقين عليه في بيان وجه إعجاز القرآن إلى مذاهب ثلاثة :

١ ـ مذهب الصرفة المعروف ، والذي قال به النظام ، ويقول الطوسي أن المرتضى كان يختاره .

٢ ـ المذهب الذي يرى أن الفصاحة المفرطة الخارقة للعادة ـ بغض النظر عن نظم الكلام ـ هي جهة الإعجاز فيه .

٣ ـ المذهب الثالث وهو الذي يرى الفصاحة مع اعتبار النظم والأسلوب هو وجه الإعجاز ، ويرى الطوسي أن المذهب الثالث هو المذهب الأقوى[2] .

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٢٥٧ .

(٢) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٧٧ .

وأما المعجزات الأخرى التي يذكرها الطوسي فهي نفس المعجزات الحسية التي ذكرها المرتضى من قبل مثل : مجيء الشجرة ونبع الماء من بين أصابعه ﷺ ، ومثل حنين الجذع وكلام ذراع الشاة وانشقاق القمر . . إلخ ذلك ، وقول الطوسي : إن هذه الأخبار وإن كانت أخبار آحاد إلا أنها تواترت بإجماع المسلمين وإطباقهم على صحتها . وهو وإن كان يعترف بأن طريق العلم إليها ليس علماً ضرورياً ، إلا أنه يكفي في الاستدلال عليها هذا التواتر الذي تناقله المسلمون في جميع العصور .

وخلافاً للمعتزلة ـ أيضاً ـ يرى نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) وكذلك الحلي ، جواز ظهور الخوارق والكرامات على أيدي الصالحين كرامة لهم ، وهو يذكر في هذا الصدد قصة مريم عليها السلام .

والقرآن هو معجزة النبي ﷺ ، لأنه اقترن بدعوته وتحدى به وتعذر على المعارضين معارضته مع توفر الدواعي والأسباب لهذه المعارضة ، يقول نصير الدين : (وإعجاز القرآن قيل لفصاحته ، وقيل لإسلوبه وفصاحته معاً ، وقيل للصرفة والكل محتمل)[1] .

وكذلك يشير نصير الدين إلى المعجزات الحسية الأخرى التي تواتر نقلها وروايتها عند المسلمين ، ويراها معضدة لنبوته ﷺ .

عصمة الأنبياء :

جميع أنبياء اللّه تعالى معصومون من الكبائر فيما يرى المفيد سواءً قبل النبوة أو بعدها ، وكذلك هم معصومون من الصغائر المستهجنة في العرف العام ، وهي الصغائر التي ينتقد فاعلها ، مثل التبذل بين الناس أو الأكل في الطرقات أو الضحك بصوت عال . أما الصغائر التي لا ينتقد فاعلها فيجوّز المفيد وقوعها من الأنبياء قبل النبوة بشرط ألا يتعمدوها ، أما بعد النبوة فالصغائر جميعاً ومن باب أولى الكبائر مستحيلة عليهم ، هذا بالنسبة للأنبياء عامة . أما بالنسبة للنبي ﷺ فإن المفيد يرى أن اللّه تعالى عصمه حتى من الصغائر التي لا توجب لوم صاحبها ، وكأن العصمة بالنسبة للنبي ﷺ عصمة مطلقة من جميع أنواع الصغائر ، ما كان منها مخلاً بالذوق العام وما لم

---

(١) تجريد الاعتقاد ، ص ٢٨١ .

يكن ، وهي خصوصية له ﷺ من دون باقي الأنبياء الذين يجوز منهم فعل هذا النوع من الصغائر قبل نبوتهم بشرط عدم تعمدهم .

وفيها يتعلق بسيدنا محمد ﷺ فإن المفيد يقول إنه (لم يعص اللّه عز وجل منذ خلقه عز وجل إلى أن قبضه ولا تعمد له خلافاً ، ولا أذنب ذنباً على التعمد ولا النسيان ، وبذلك نطق القرآن وتواتر الخبر عن آل محمد ﷺ وهو مذهب جمهور الإمامية)[1] . ويقول المفيد في موضع آخر (والأنبياء والأئمة من بعدهم معصومون في حال نبوتهم وإمامتهم من الكبائر كلها والصغائر ، والعقل يجوّز عليهم ترك مندوب إليه على غير التعمد للتقصير والعصيان ولا يجوز عليهم ترك مفترض ، لأن نبينا ﷺ والأئمة عليهم السلام من بعده كانوا سالمين من ترك المندوب والمفترض قبل حال إمامتهم وبعدها)[2] .

ويرد المفيد على من يخالفه في قوله بالعصمة المطلقة للنبي ﷺ ويرى وقوع الصغائر منه عليه الصلاة والسلام استدلالاً بما ورد في القرآن الكريم من قوله تعالى : ﴿ **ليغفر لك اللّه ما تقدم من ذنبك وما تأخر** ﴾[3] وآيات أخرى - بأن ما يتعلق به هؤلاء لا دليل عليه (فإنه تأويل بضد ما توهموه ، والبرهان يعضده على البيان ، وقد نطق الفرقان بما قد وصفناه فقال جلّ اسمه (والنجم إذا هوى ما ضل صاحبكم وما غوى)[4] فنفى بذلك عنه كل معصية ونسيان)[5] .

وقد كنا ننتظر من المفيد أن يقدم على رأيه هذا دليلاً أو دفاعاً يعضد نظريته ، غير أننا وجدناه يكتفي برفض مذهب المخالفين ، ويعارض آية بآية ، مع أن آية سورة النجم التي ساقها المفيد كدليل على استحالة وقوع الصغائر منه ﷺ لا تدل فيما نرى على ما يريده . فالآية تنفي الضلال والغواية فيما يبلغه النبي ﷺ عن ربه ، وليس من الضروري أن يستلزم نفي الضلال والغواية نفي الصغائر ، لأن الإنسان قد يقترف الصغائر ومع ذلك يظل بعيداً عن معنى الضلالة والغواية .

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٦٨ .
(٢) تصحيح الاعتقادات ، ص ١٠٦ .
(٣) سورة الفتح ، آية : ٢ .
(٤) سورة النجم ، آية : ١ .
(٥) أوائل المقالات ، ص ٦٨ .

والمفيد بقوله هذا إنما يخالف بعضاً من شيوخ الإمامية وفي مقدمتهم الشيخ الصدوق الذي يرى أن من الغلو في القول بالعصمة نفي الصغائر والسهو عن النبي والأئمة من بعده ، بل ويحكي المفيد نفسه عن أبي جعفر محمد بن الحسن بن الوليد أنه كان يقول : (أول درجة في الغلو نفي السهو عن النبي والإمام)[1] كما يعجب المفيد من جماعة من شيوخ قم يقول عنهم أنهم كانوا (ينزلون الأئمة عليهم السلام عن مراتبهم ويزعمون أنهم كانوا لا يعرفون كثيراً من الأحكام الدينية حتى ينكت في قلوبهم ، ورأينا في أولئك من يقول أنهم ملتجئون في حكم الشريعة إلى الرأي والظنون ويدّعون مع ذلك أنهم من العلماء وهذا هو التقصير الذي لا شبهة فيه)[2] .

وهكذا يغالي المفيد في القول بعصمة الأنبياء والأئمة حتى من السهو الذي هو خاصة ولازمة من خواص الإنسان ، وبرغم أنه يخالف كثيراً من شيوخ الإمامية القميين كما يقول فإنه ينسبهم إلى التقصير في إضفاء العصمة المطلقة على الأنبياء والأئمة .

وفي هذه المسألة يذكر المرتضى في كتابه (تنزيه الأنبياء) أن الشيعة الإمامية ترى أن الأنبياء معصومون من المعاصي والذنوب كبيرة كانت هذه الذنوب أو صغيرة ، قبل النبوة أو بعدها ، وما تقوله الشيعة الإمامية في حق الأنبياء يقولون مثله تماماً في حق الأئمة[3] .

والدليل على ما يذهب إليه هو ذات المعجزة التي تدل على صدق دعوى النبي في أنه رسول من عند الله ، ذلك أن المعجزة تدل عقلاً على صدقه ، والمعجزة هي فعل الله تعالى (والله لا يصدق بالمعجز كاذباً عليه فيما يؤديه عنه)[4] . هذا فيما يتعلق بالكذب . أما فيما يتعلق بباقي القبائح فالدليل على عصمتهم منها أننا لو جوزنا عليهم فعل أي قبيح فإن هذا يصرفنا عن تلقي أقوالهم وقبولها ، ويحملنا على أن ننفر منهم (ولا يجوز أن يبعث (الله) من يوجب علينا اتباعه وتصديقه وهو على صفة تنفر عنه ، فقد جنب الله الفظاظة والغلظة والخلق المشينة وكثيراً من العلل القبيحة ، لأجل التنفير فأولى أن يجنب القبائح كذلك)[5] .

---

(١) تصحيح الاعتقاد ، ص ١١٣ .
(٢) تصحيح الاعتقاد ، ص ١١٣ ـ ١١٤ .
(٣) انظر تنزيه الأنبياء ، ص ٢ ـ ٣ .
(٤) رسالة في علم الكلام ، ص ٦٨ .
(٥) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

وما يتميز به المرتضى في أصل النبوة هو أنه يذكر صراحة معجزات أخرى غير القرآن الكريم ، مثل المعجزات الحسية التي سنجدها عند بعض المعتزلة ، من هذه المعجزات (مجيء الشجرة إليه تخد الأرض خـداً لما قال لها اقبلي ، ثم عودها إلى مكانها لما قال لها ادبري .

ومنها خبر الميضأة وأنه وضع يده فيها وكان الماء يفور من بين أصابعه حتى شرب الخلق الكثير من ماء تلك الميضأة ، ورووا منها . ومنها أنه كـان يخطب مستنـد إلى جذع ، فلما تحول يخطب على منبره حن الجذع إليه كما تحن الناقة ، حتى نـزل إليه فالتزمه فسكن حنينه ، ومنها تسبيح الحصى في كفه . ومنها كلام الذراع له وقولها : لا تأكلني فإني مسمومة . ومنها حديث الاستسقاء ، وإن المطر دام فـاشفق من خراب أبيات المدينة ، فقال : (حوالينا ولا علينا) فطلعت الشمس على المدينة والمطر يهطل عـلى ما حـولها ، ومنهـا ما نـطق القرآن بـه من انشقـاق القمـر وأنـه رئي منقسـماً بقطعتين)[1] .

كما يذكـر المرتضى طـائفة أخـرى من المعجزات الغـير حسية ، وفي مقـدمتها إخباره ﷺ ببعض الحوادث التي حدثت بعده بزمان ، كقوله لعـمار رضي اللّه عنه : تقتلك الفئة الباغية[2] .

ولا شك أن المرتضى في قبوله للمعجزات الحسية ومعجزات أخرى إلى جوار معجزة القرآن الكريم يخالف شيخه المفيد الذي لا يميل إلا إلى اعتبار القرآن الكريم معجزة أساسية على نبوته ﷺ ، والمرتضى بقدر ما يبتعد عن المفيد في هذه المسألة يقترب كثيراً من القاضي عبد الجبار كما سنرى ذلك في موقف المعتزلة من أصل النبوة .

أما الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) فالطريق الوحيـد عنده ـ أيضـاً ـ لمعرفـة النبي وتصديقه هي المعجزة ، والشروط التي يشترطها في المعجزة هي نفس الشروط السابقة التي اشترطها المرتضى[3] . وإن كنا نجد في هذا الموضوع تفصيلات كثيرة يطول بها المقام تتعلق بوجه اشتراط هذه الشروط .

---

(١) رسالة في علم الكلام ، ص ٧٠ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٧١ .
(٣) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٥٠ .

ويتابع الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) المرتضى والمفيد في وجوب عصمة الأنبياء من القبائح جميعاً (صغيرها وكبيرها قبل النبوة وبعدها على طريق العمد والنسيان وعلى كل حال)[١] واستدلاله على ذلك هو نفس استدلال المرتضى في أن القبيح إذا كان كذباً فإنه سيؤدي إلى أن الله سيصدق الكذابين ، وتصديق الكذابين قبيح لا يجوز على الله تعالى . وأما جميع القبائح الأخرى غير الكذب فإننا لو جوزناها عليهم فهذا يعني جواز أن يبعث الله نبياً يأمرنا باتباعه ، بينما هو على صفة تنفر الناس عنه . وهو يستعمل نفس عبارات المرتضى التي قال فيها : (ولهذا جنب الله تعالى الأنبياء الفظاظة والخلق المشينة والأمراض المنفرة لما كانت هذه الأشياء منفرة في العادة)[٢] .

وأما الذين جوزوا وقوع المعاصي من الأنبياء استناداً إلى ظواهر النصوص من مثل قوله تعالى : ﴿ وعصى آدم ربه فغوى ﴾[٣] . فإن الطوسي يقول : إنه قد بين خطأ هؤلاء في تفسيره للقرآن الكريم ، ويكتفي هنا بأن يقرر أن الظواهر يجب أن تنبني على أدلة العقول لا العكس ، أي لا يصح أن تنبنى أدلة العقول على ظواهر النصوص ، والوضع الصحيح في هذه المسألة هو أن دليل العقل قد أوجب : أن الأنبياء لا يجوز عليهم فعل القبيح ، فإذن يجب أن تؤول الآيات التي يفيد ظاهرها ذلك[٤] .

ولا يخالف نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) في مسألة العصمة ، من سبقه في أنها تجب للأنبياء عن الذنوب كلها صغيرة كانت أو كبيرة ، قبل النبوة وبعدها ، ويشترط نصير الدين في الأنبياء (كمال العقل والذكاء والفطنة وقوة الرأي وعدم السهو ، وكل ما ينفر عنه من دناءة الآباء وعهر الأمهات والفظاظة . . . والأكل على الطريق وشبهه)[٥] .

وأخيراً يكرر العلامة الحلي ما قاله نصير الدين الطوسي في أصل النبوة ، ويرى أن النبي ﷺ (معصوم من أول عمره إلى آخره لعدم انقياد القلوب إلى طاعة من عهد

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٦٠ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٢٦٠ - ٢٦١ .
انظر أيضاً المرتضى ، رسالة في علم الكلام ، ص ٦٨ .
(٣) سورة طه ، آية : ١٢١ .
(٤) انظر الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٦٢ .
(٥) تجريد الاعتقاد ، ص ٢٧٤ .

منه في سالف عمره أنواع المعاصي والكبائر وما تنفر النفس عنه)[1] .

وبالجملة فإن حديث الحلي حول هذا الموضوع حديث يلخص فيه آراء شيوخ الإمامية السابقين مع تأثره بشكل واضح بنصير الدين الطوسي على وجه الخصوص .

موقف المعتزلة من أصل النبوة

وجوب إرسال الرسل :

سبق أن عرفنا أن النبوة عند الإمامية أصل من أصول العقيدة مستقل برأسه ، وحول هذه المسألة يختلف المعتزلة معهم منذ بداية الطريق ، ذلك أن النبوة عندهم مسألة من مسائل أصل العدل وليست أصلاً مستقلاً بذاته ، ومن هنا قرر المعتزلة أن الكلام في النبوات فرع عن الكلام في باب العدل ومتصل به ، وجهة الاتصال بين أصل العدل وبين النبوات هو أن معاني العدل كما فسره المعتزلة ترك القبيح وعدم الإخلال بالواجب ، والنبوة تتعلق بالشق الثاني من هذا المعنى ، وبيان ذلك أن من الأفعال ما لو فعله المرء لكان أقرب إلى فعل الواجب واجتناب القبيح ، ومنها ما لو فعله لكان على العكس من ذلك . وهذه الأفعال لا يعلمها العقل ولا يهتدي إليها ، وهي بهذا الوصف إنما تكون لطفاً يقرب العبد من الطاعة ويبعده عن المعصية ، ولا شك أن البعثة من هذا القبيل ، أي إنها لطف يقرب العبد من فعل الواجب ومن ترك القبيح ، فإذا كان ذلك مما لا يهتدي إليه العقل ، فمما لا شك فيه أنه يجب على اللّٰه تعالى ـ لطفاً بالمكلفين ـ أن يرسل إليهم من يبين لهم ذلك وهم الأنبياء والمرسلون .

وفيما يرى المعتزلة فإن عدم إرسال الرسل يعني الإخلال بالواجب من قبله تعالى، ومعروف أن من العدل عدم الإخلال بالواجب كما بينا، وهكذا إذا تقرر عندهم أن ما يدعو إلى الواجب واجب ، وما يصرف عن القبيح واجب أيضاً ، وأن عكس ذلك قبيح ، أي ما يصرف عن الواجب ويدعو إلى القبيح فهو قبيح ، وإذا تقرر أيضاً أن من الأفعال ما يقرب إلى أداء الواجب واجتناب القبائح ومنها ما هو على العكس (ولم يكن في قوة العقل ما يعرف به ذلك ويفصل بين ما هو مصلحة ولطف وبين ما لا يكون كذلك ، فلا بد من أن يعرفنا اللّٰه تعالى حال هذه الأفعال كي لا

---

(١) الباب الحادي عشر بشرح المقداد ، ص ٣٨ .

يكون عائداً بالنقص على غرضه بالتكليف . وإذا كان لا يمكن تعريفنا ذلك إلا بأن يبعث إلينا رسولاً مؤيداً بعلم معجز دال على صدقه فلا بد من أن يفعل ذلك ، ولا يجوز له الإخلال به ، ولهذه الجملة قال مشايخنا : إن البعثة متى حسنت وجبت ، على معنى أنها متى لم تجب قبحت لا محالة ، وأنها كالثواب في هذا الباب فهو أيضاً مما لا ينفصل حسنه عن الوجوب)[1] .

النبي والرسول :

وإذا كان مذهب الإمامية هو التفرقة بين النبي والرسول من حيث إن الرسول يختص بشريعة أو بكتاب أو بقوم يرسل إليهم ، وأن النبي أعم من ذلك ، فإن المعتزلة لا يفرقون بين الرسول والنبي فكل رسول نبي وكل نبي رسول ولا فرق بينهما في الاصطلاح . ويردون على من خالفهم من الإمامية وغيرهم كالأشاعرة القائلين بالفرق بين النبي والرسول استدلالاً بقوله تعالى : ﴿ **وما أرسلنا من قبلك من رسول ولا نبي** ﴾[2] حيث عطف القرآن الكريم النبي على الرسول ، والعطف يقتضي المغايرة فيجب أن يكون هناك فرق بينهما ، ويقول المعتزلة : إن الكلمتين متفقتان في المعنى ، والذي يدل على ذلك (هو أنهما يثبتان معاً ويزولان معاً في الاستعمال حتى لو أثبت أحدهما ونفى الآخر لتناقض الكلام . وهذا أمارة إثبات كلتى اللفظتين المتفقتين في الفائدة)[3] .

وما يعنيه المعتزلة من هذا الدليل هو اتفاق المعنى بين لفظي نبي ورسول وكأنهما لفظان مترادفان ، بحيث لو أثبتنا لفظاً وفي نفس الوقت نفينا اللفظ الآخر فإن الكلام لا يتسق ، كما لو قلنا مثلاً : أن محمداً ﷺ نبي وليس رسولاً ، أو قلنا : أنه رسول وليس نبياً ، وموقفهم من الاستدلال بالآية السابقة هو أن (مجرد الفصل لا يدل على اختلاف الجنسين، ألا ترى أنه تعالى فصل بين نبينا وغيره من الأنبياء، ثم لا يدل على أن نبينا ليس من الأنبياء ، وكذلك فإنه تعالى فصل بين الفاكهة وبين النخل والرمان ولم يدل على أن النخل والرمان ليسا من الفاكهة كذلك ههنا)[4] .

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٤ ، وأيضاً مختصر أصول الدين ، ص ٢٣٥ .
(٢) سورة الحج ، آية : ٥٢ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٨ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

المعجزات :

يرى المعتزلة أن المعجزة هي الدليل الوحيد على صدق النبي ﷺ في دعواه للنبوة ، وقد اشترطوا لهذا الفعل المعجز شروطاً اشترطها الإمامية أيضاً ، وذلك مثل : أن تكون المعجزة من جهة اللّه تعالى أو ما يجرى مجرى ذلك ، لأن الفعل المعجز (ينقسم إلى ما لا يدخل جنسه تحت مقدور القدر كإحياء الموتى وإبراء الأكمه والأبرص وقلب العصا حية وما شابه ذلك ، وإلى ما يدخل جنسه تحت مقدور القدر وذلك نحو قلب المدن ونقل الجبال إلى أشباهه . . . والقرآن من هذا القبيل فإن جنسه وهو الصوت داخل تحت مقدور القدر ، ولهذا فإنا لو خلينا وقضية العقل كنا نجوّز أن يكون من جهة الرسول عليه السلام أعطاه اللّه تعالى زيادة علم أمكنه معه الإتيان به ، فصح أن المعجز ليس من شأنه كونه من جهة اللّه تعالى بل إذا جرى في الحكم كأنه من جهته تعالى كفى)[1] .

ونقطة الخلاف في هذا الشرط بين المعتزلة وبين الإمامية هي أن المعتزلة بينما يجوّزون أن يكون الفعل المعجز منسوباً إلى مدّعي النبوة ومع ذلك يدل على التصديق ، فإن الإمامية لا يجوزون ذلك ويشترطون أن يكون الفعل من جهة اللّه تعالى ، فمثلاً فيما يتعلق بالقرآن كمعجز يقول المعتزلة : إنه يجري مجرى فعل اللّه تعالى ، وليس فعلاً للّه تعالى مباشرة . بل لا مانع لديهم لو أعطى اللّه تعالى نبيه قدرة خارقة من العلم يمكن معها الإتيان بهذا القرآن ، فإن هذا القرآن رغم نسبته في هذا المثال المفترض إلى النبي فإنه يصح أن يكون معجزاً دالاً في العقل على صدقه .

أما الإمامية فإن المعجز عندهم في هذا المثال هو العلم الخارق الذي أعطاه اللّه لنبيه ، وبالتالي فوجه الإعجاز عندهم هو هذا العلم الذي أمكن أن ينبثق عنه هذا القرآن . وقد رأينا أن المرتضى وإن كان في كتابه (جمل العلم) اشترط في المعجز أن يكون من فعله تعالى أو ما يجري مجراه ، فإنه في رسالة أخرى نص على حذف هذه العبارة الأخيرة حيث قال : (وإنما قلنا أنه لا بد من أن يكون من فعله ، ولم نقل وما يجري مجرى فعله ـ على ما يمضي في الكتب ـ لأن المدعي إنما يدعي على اللّه أنه يصدقه بما يفعله ، فيجب أن يكون الفعل القائم مقام التصديق ممن طلب منه التصديق ، وإلا

---

(١) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٦٩ .

لم يكن دالاً عليه ، ويكون فعل المدعي كفعل غيره من العباد في أنه لا يدل على التصديق ، وإنما يدل فعل من ادعي عليه التصديق)[1] .

ومن شروط المعجزة أيضاً عند المعتزلة أن تقع عقب ادعاء المدعي للنبوة ، إذ لو سبقت المعجزة على الدعوى فلا تدل على صدق هذه الدعوى ، ولذلك منع المعتزلة جواز تقدم المعجزة على دعوى النبي ، وإن كان أبو القاسم البلخي من معتزلة بغداد يجوّز ذلك ، وكذلك يمنع المعتزلة أن تتأخر المعجزة على الدعوى ، ويفرقون في هذه الحالة بين المعجزة التي تقترن بالدعوى وتدل على صدقها وبين المعجزات التي تأتي بعد ثبوت النبوة للنبي وصدقه فيها ، وبناءً على هذه التفرقة فإن أخبار النبي ﷺ المستقبلية مثل قوله لعمار رضي اللّه عنه : (ستقتلك الفئة الباغية ، وآخر زادك ضياح من لبن) وأشباهها ، أعلام معجزة دالة ومؤكدة على صدقه رغم تأخرها على الدعوى ، وذلك لأن تصديقه كرسول ونبي قد ثبت من قبل بمعجزة أخرى غير هذه المعجزات .

ومن شروط المعجزة أيضاً أن تكون مطابقة للدعوى وإلا لما دلت على صدقه .

ومنها أن تكون خارقة لعادة قومه (لأنه لو لم يكن كذلك لم يكن ليدل على صدق من ظهر عليه أصلاً)[2] .

وفيما يتعلق بنبوة محمد ﷺ فإن المعجزات الدالة على نبوته كثيرة والقرآن من جملتها ، والضرورة شاهدة بوجود النبي ﷺ وادعائه النبوة ومجيئه بالقرآن الكريم وتحديه العرب به ثم عجز العرب عن الإتيان بمثله مع علو مرتبتهم في الفصاحة والبيان .

وللمعتزلة كلام كثير حول إثبات هذه الأصول التي قدمناها ، وخصوصاً التحدي بفصاحة القرآن وعدم معارضة العرب له وعجزهم عن ذلك ، وهل ذلك مما يعرف بالضرورة أو بالاستدلال . ولا نطوّل بحثنا بذكر هذه المناقشات الفرعية وإنما نكتفي بالحديث عن مسألة وجه إعجاز القرآن . وفي هذه المسألة نجد عند الأشعري تقسيماً لمذاهب المعتزلة على النحو الذي يقرره النص التالي :

(واختلفوا في نظم القرآن هل هو معجز أم لا على ثلاثة أقاويل :

---

(١) رسالة في علم الكلام ، ص ٦٥ .
(٢) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧١ .

قالت المعتزلة إلا النظام وهشاماً الفوطي وعباد بن سليمان : تأليف القرآن ونظمه معجز محال وقوعه منهم كاستحالة إحياء الموتى منهم ، وأنه علم لرسول الله ﷺ .

وقال النظام : الآية والأعجوبة في القرآن ما فيه من الأخبار عن الغيوب ، فأما التأليف والنظم فقد كان يجوز أن يقدر عليه العباد لولا أن الله منعهم بمنع وعجز أحدثهما فيهما .

وقال هشام وعباد : لا نقول إن شيئاً من الأعراض يدل على الله سبحانه ، ولا نقول أيضاً أن عرضاً يدل على نبوة النبي ﷺ ، ولم يجعلا القرآن علماً للنبي ﷺ ، وزعما أن القرآن أعراض)[١] .

ونستنتج من هذا النص أن وجه إعجاز القرآن عند جمهور المعتزلة هو نظم القرآن وتأليفه ، أي ما في القرآن من فصاحة ذاتية تفوق قدرات البشر . وإن النظّام لا يرى في نظم القرآن وتأليفه إعجازاً ذاتياً ، وأنه يمكن للبلغاء والفصحاء أن يأتوا بمثله لولا أن الله تعالى صرفهم عن ذلك ، وذلك إذا ما استبعدنا الرأي الشاذ الذي ذهب إليه عباد بن سليمان وهشام الفوطي من أن القرآن الكريم لا يعتبر معجزة على نبوته ﷺ .

وأما القاضي عبد الجبار فإنه يتابع جمهور المعتزلة في أن القرآن معجز بذاته ، مخالفاً بذلك مذهب النظام في القول بالصرفة ، بل إنه نقد مذهب الصرفة في أكثر من موضع في كتابه المغني[٢] .

أما المعجزات الحسية فإن القاضي عبد الجبار يذكر منها طائفة كبيرة مثل : مجيء الشجرة وعودها إلى مكانها[٣] . ومثل سقي الكثير من الماء القليل في بعض الغزوات (في الجمع العظيم عند إعواز الماء وتعذره ، فوضع ﷺ يده في الميضأة ولم يزل الماء يفور من بين أصابعه حتى شربوا وتزودوا)[٤] .

ويرى القاضي أن هذه المعجزة متواترة (لأنها وقعت عند الجمع العظيم وحصل

---

(١) مقالات الإسلاميين ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .
(٢) انظر المغني ، جـ ١٦ ، ص ٣١٦ ـ ٣٢٤ .
أيضاً تنزيه القرآن عن المطاعن ، ص ٤٢٨ .
(٣) انظر المغني ، جـ ١٦ ، ص ٤٠٧ .
(٤) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٤١٣ .

النقل على هذا الحد)[١] . وينقل عن أبي هاشم أنه كان يرى من معجزاته ﷺ غير القرآن ما يعلم باضطرار وأن هذه المعجزة من هذا القبيل .

ومن المعجزات الحسية حنين الجذع وتسبيح الحصى وكلام الذئب وانشقاق القمر ، وكذلك الإخبار بالمغيبات التي حدثت فيها بعد مثل قوله لعمار : تقتلك الفئة الباغية ، وقصة كلاب الحوأب ، وإخباره عن العير في الطريق (وأنها سترد عليهم يقدمها بعير أورق عليه غرارتان ، وما ثبت من اخباره عن قتل من قتل وهو يخطب على المنبر في مؤته من زيد وجعفر وعبد اللّه بن رواحة . . وكل ذلك ظاهر في الدلالة على نبوته ﷺ ، وقد بينا أن الإخبار عن الغيوب لا يصح أن يقع على طريق الاتفاق وأنه لا بد من أن يخص بعلم خارج عن العادة ، وبينا كيفية دلالته وأبطلنا قول من يطعن في ذلك بمخالطته المنجمين ، ومن يجري مجراهم ، فلا وجه لإعادة ذلك)[٢] .

هذا فيما يتعلق بنبوة محمد ﷺ والمعجزات الدالة على صدق نبوته . وتبقى نقطة أخيرة هي رفض المعتزلة الواضح والصريح لظهور المعجزات على غير الأنبياء سواء كانوا أئمة أو عباداً صالحين ، وسنتناول هذه النقطة بمزيد من التفصيل في الفصل القادم إن شاء اللّه .

عصمة الأنبياء :

ولما كانت البعثة لطفاً للمكلفين فيما يقول المعتزلة فإنه يجب أن تحصل في أتم صورة من صور الكمال ، وهذا يقتضي أن تتحقق في المبعوث صفات معينة في مقدمة هذه الصفات : أن يكون منزهاً عن جميع المنفرات سواءً منها ما كان كبيراً أو صغيراً ، ولولا ذلك لبطل الغرض منها . ويقرر المعتزلة أنه لا بد له تعالى من (أن يجنب رسوله عليه السلام ما ينفر عن القبول منه لأنه لو لم يجنبه عما هذه حاله لم يقع القبول منه ، ولأن المكلف لا يكون أقرب إلى ذلك إلا على ما قلناه ، فيجب أن يجنبهم اللّه تعالى عن سائر ماله حظ في التنفير ، ولذلك جنب اللّه تعالى رسوله عليه السلام عن الغلظة والفظاظة ، وذكر علته فقال : **﴿ولو كنت فظاً غليظ القلب لانفضوا من حولك﴾**[٣] .

---

(١) المغني ، جـ ١٦ ، ص ٤١٤ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٤٢٢ .
(٣) شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٣ .
سورة آل عمران ، الآية : ٥٩ .

ومن هذا المبدأ يرفض المعتزلة وقوع الكبائر من الأنبياء لا قبل البعثة ولا بعدها ، ولم يشذ عن إجماعهم على هذا الرأي إلا أبو علي فإنه قد جرى في كلامه ـ كما يقول شارح الأصول الخمسة ـ جواز وقوع الكبيرة من الأنبياء قبل بعثتهم ، أما بعدها فممتنع وغير جائز ، والكبائر كلها فيما يرى المعتزلة منفرة ، ولذلك يجب حفظ الأنبياء من فعلها .

وإذا كانوا معصومين من الكبائر فكذلك يجب أن يكونوا معصومين مما ينفر من غير الكبائر مثل دمامة الخلقة وقبح المنظر والأمراض المنفرة . ولا يضع المعتزلة قاعدة مطلقة في بيان المنفرات من غير الكبائر ، بل تختلف هذه المنفرات باختلاف الأزمنة والعادات .

أما الصغائر التي لا تحط من قدر فاعلها ولا تزري به فإنها تجوز على الأنبياء فيما يقول المعتزلة ، ولا مانع يمنع منها ، لأن قصارى ما يترتب عليها هو قلة الثواب لا التنفير . وقلة الثواب لا تقدح فيما يقولون في صدق الرسل ولا في قبول الناس لهم[١] .

ونخلص من المقارنة بين المعتزلة والإمامية في مسألة النبوة إلى النتائج التالية :

أولاً : النبوة عند الإمامية أصل من أصول الدين ، بينما هي عند المعتزلة فرع يتعلق بأصل العدل ، غير أنهما يتفقان على أن البعثة واجبة على الله تعالى لأنها لطف بالعباد .

ثانياً : بينما يفرق الإمامية بين النبي والرسول ، يسوى المعتزلة بين هذين اللفظين .

ثالثاً : لا نجد خلافاً يذكر حول مفهوم المعجزة وشروطها ، اللهم إلا في تجويز المعتزلة لأن ينسب الفعل المعجز إلى النبي ، وقبول الإمامية لهذا الاتجاه في بعض المواطن ورفضهم له في موطن آخر كما سبق أن رأينا عند المرتضى والطوسي .

رابعاً : بينما يذهب الشيعة الإمامية إلى أن الأنبياء لا يجوز عليهم شيء من المعاصي والذنوب لا كبيرة ولا صغيرة قبل النبوة أو بعدها وكذلك الأئمة . فإن المعتزلة تمنع وقوع الكبائر من الأنبياء ، وكذلك تمنع تجويز الصغائر المستخفة بعد البعثة لا

---

(١) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٥٧٥ .

قبلها ، أما الصغائر التي لا يستخف فاعلها فإن المعتزلة تجوز وقوعها من الأنبياء بعد بعثتهم .

خامساً : لا خلاف يذكر حول معجزة القرآن الكريم ولكن يوجد الخلاف حول وجه الإعجاز ، فالذي يبدو من أقوال الإمامية أنهم يرتضون النظم في القرآن بالإضافة إلى وجه الصرفة أيضاً . أما المعتزلة فجمهورهم على أن وجه الإعجاز هو النظم القرآني وذلك في مقابل مذهب الصرفة الذي يقول به النظام .

وأما فيما يتعلق بالمعجزات الأخرى الحسية فإننا لا نجد عند المفيد ميلاً إلى إثباتها مثل ما نجده عند المرتضى ومن جاء بعده . وأما المعتزلة فإنهم يثبتون هذه المعجزات الحسية وخصوصاً المتأخرون منهم وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار ، ويدافعون عنها ، وذلك على عكس التهمة الشائعة عنهم بإنكار هذا النوع من المعجزات[1] .

---

(١) انظر أبو لبابة حسين ، موقف المعتزلة من السنة ، ضمن كتاب المعتزلة بين الفكر والعمل ، ص ١٣٥ .



الإمامة

مقدمة

الإمامة هي الأصل الرابع من أصول الدين عند الإمامية ، وهي قرين أصل النبوة من حيث الأهمية ، بل إن هذا الأصل هو القاعدة العقائدية التي تميز الشيعة بشكل عام عن بقية فرق المتكلمين ، بل إن أصل الإمامة هو القاعدة التي ينبني عليها النسق الفكري عند الشيعة سواءً فيما يتعلق بالمعقول أو بالمنقول .

فحيثما نظرنا في مجالات الفكر المتعددة عند الشيعة كعلم الكلام أو الأصول أو الفقه أو الحديث ، فإننا سنجد أن كل هذه العلوم إنما تستمد وحدتها واتساقها من قول المعصوم الذي هو نبي أو إمام يقوم مقام النبي .

ومن الواضح أن المقارنة حول هذا الأصل بين الإمامية من ناحية وبين المعتزلة وباقي فرق المتكلمين من ناحية أخرى لا تحتاج إلى دقة النظر وعمق البحث والاستقصاء ، لأن هذا الأصل يمثل نقطة اختلاف تام سواء فيما يتعلق بالأصل ذاته أو فيما يتعلق بالمسائل الفرعية التي تنطوي تحت هذا الأصل .

وقد مرّ بنا في بداية هذا البحث ونحن بصدد تحديد فرقة الإمامية ، أن الإمامية هم من يقولون : بوجوب نصب الإمام في كل وقت وزمان ، ووجوب النص الواضح والصريح والعصمة لكل إمام ، وانحصار الأئمة في اثني عشر من علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه ، ثم الحسن بن علي ، ثم الحسين بن علي ، ثم ولده من بعده . وهذه هي العناصر الأساسية في نظرية الإمامة والتي نحاول أن نعرضها في هذا الفصل مع شيء من التركيز والتلخيص .

تفصيل مذهب الإمامية في الإمامة :

أولاً ـ الشيخ الصدوق :

نجد الشيخ الصدوق يتناول هذا الموضوع تحت عنوان (الاعتقاد في الأنبياء والرسل والحجج والملائكة) . وهو يرى أن الأنبياء والرسل والحجج أفضل من

الملائكة ، ويستدل بقوله تعالى : ﴿ وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة ، قالوا أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ، ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك ، قال إني أعلم ما لا تعلمون ﴾[1] .

ومحل الشاهد في الآية أن الملائكة تمنت منزلة آدم عليه السلام ، مما يدل على أنه أفضل منهم ، وأيضاً تميز آدم بالعلم دون الملائكة يدل على أفضليته عليهم ، وذلك لما علم اللّٰه آدم الأسماء كلها ثم طلب من الملائكة معرفتها فلم يعرفوها ، فهذا كله فيما يقول الصدوق يوجب أن يكون آدم عليه السلام أفضل من الملائكة ، وإذا ثبت فضل آدم عليهم ثبت فضل الأنبياء والمرسلين على الملائكة . ودليل ثالث هو أمر اللّٰه تعالى الملائكة بالسجود لآدم ، والسجود لا يكون إلا من الأدنى للأعلى .

وللصدوق في هذا المقام مرويات ينسبها للنبي ﷺ تدل على أفضليته على الملائكة جميعاً ، وعلى أنه سيد ولد آدم كما في قوله ﷺ «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»[2] .

وفيما يرى الصدوق فإنه يجب الاعتقاد بأن اللّٰه (لم يخلق خلقاً أفضل من محمد ﷺ والأئمة ، وأنهم أحب الخلق إلى اللّٰه وأكرمهم ، وأولهم إقراراً به . . . ونعتقد أن اللّٰه تبارك وتعالى خلق جميع الخلق له ولأهل بيته عليهم السلام ، وأنه لولاهم لما خلق اللّٰه سبحانه السماء والأرض ، ولا الجنة ولا النار ، ولا آدم ولا حواء ولا الملائكة ولا شيئاً مما خلق صلوات اللّٰه عليهم أجمعين ، واعتقادنا أن حجج اللّٰه على خلقه بعد نبيه محمد ﷺ الأئمة الاثنى عشر)[3] .

ثم يعدد الصدوق أسماء الأئمة الاثني عشر كما هو معروف عندهم ، ثم يذكر من صفاته (أنهم أولوا الأمر الذين أمر اللّٰه بطاعتهم ، وأنهم شهداء على الناس ، وأنهم أبواب اللّٰه والسبيل إليه والأدلاء عليه ، وأنهم . . . تراجم وحيه وأركان

---

(١) سورة البقرة ، آية : ٣٠ .

(٢) انظر اعتقادات الصدوق ، ص ١٠٤ ـ ١٠٥ .

والحديث أخرجه مسلم في صحيحه ، كتاب الفضائل ، باب في معجزات النبي ـ ﷺ ـ جـ ٢ ، ص ١٧٨٢ ، حديث رقم ٢٢٧٨ ، ضمن الكتب الستة ، وأخرجه الحاكم النيسابوري في المستدرك على الصحيحين ، جـ ٢ ، ص ٦٠٤ .

وذكره النووي في الأذكار المنتخبة من كلام سيد الأبرار ﷺ ، باب مدح الإنسان نفسه وذكر محاسنه ، ص ٢٤٧ .

(٣) رسالة الاعتقادات ، ص ١٠٦ ـ ١٠٧ .

توحيده ، وأنهم معصومون من الخطأ والزلل ، وأنهم الذين أذهب اللَّه عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً ، وإن لهم المعجزات . . ونعتقد فيهم أن حبهم إيمان وبغضهم كفر ، وأن أمرهم أمر اللَّه ونهيهم نهي اللَّه ، وطاعتهم طاعة اللَّه ومعصيتهم معصية اللَّه ، ووليهم ولي اللَّه وعدوهم عدو اللَّه ، ونعتقد أن الأرض لا تخلو من حجة اللَّه على خلقه إماماً ظاهراً أو خائفاً مغموراً)[1] .

ويهمنا أن نستخرج من هذا النص بعض الصفات الأساسية للأئمة عند الشيخ الصدوق ، وأول هذه الصفات هي :

أفضلية الأئمة على الملائكة ، وينبغي أن نعلم أن أفضليتهم على الملائكة إنما حصلت لهم من كونهم نواباً عن الأنبياء والرسل الذين هم أفضل من الملائكة بمقتضى النصوص التي أوردها الصدوق .

ومن صفات الأئمة أنهم مع سيدنا محمد ﷺ هم أفضل الخلق ، وأحبهم إلى اللَّه ، وأن الكون بكل ما فيه ـ من سماء وأرض وجنة ونار وإنس وجن وملائكة ـ مخلوق من أجلهم .

وهذه النقطة ربما كان مبعثها الغلو في الاعتقاد في الأئمة .

ومن النقاط الأساسية في هذا النص انحصار الأئمة في هذا العدد المعروف ، والذي من أجله سميت الإمامية بالاثني عشرية .

ونقطة الخلاف في هذا النص هي في اعتقاد الإمامية الثابت أن الأرض لا تخلو من حجة على الخلق ، وهذا الحجة هو الإمام سواء كان إماماً ظاهراً أو مستتراً مغموراً حسب ما تمليه الظروف السياسية والاجتماعية التي يعيشها هذا الإمام .

وأما ما يتعلق بالإمام الثاني عشر فإن الصدوق يقول عنه إنه الإمام القائم المنتظر (وأنه هو الذي أخبر النبي ﷺ عن اللَّه عز وجل باسمه ونسبه ، وأنه هو الذي يملأ الأرض قسطاً وعدلاً كما ملئت ظلماً وجوراً ، وأنه هو الذي يظهر اللَّه به دينه ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون ، وأنه هو الذي يفتح اللَّه على يديه مشارق الأرض ومغاربها حتى لا يبقى في الأرض مكان إلا نودى فيه بالأذان ويكون الدين كله للَّه تعالى ، وأنه هو المهدي الذي أخبر به النبي ﷺ ، وأنه إذا نزل عيسى بن مريم فصلى

---

(١) رسالة الاعتقادات ، ص ١٠٧ .

خلفه ، ويكون المصلي إذا صلى خلفه كمن كان مصلياً خلف رسول الله ﷺ لأنه خليفته)[1] .

غير أن نقطة الخلاف الكبرى والتي لا سبيل معها إلى اللقاء بين الإمامية وغيرهم من المعتزلة وأهل السنة هي : عصمة الإمام والنص عليه ، فالشيخ الصدوق والإمامية جميعاً يقررون أن الأئمة معصومون مثل الرسل والأنبياء والملائكة ، ومعنى عصمتهم أنهم لا يذنبون ذنباً لا صغيراً ولا كبيراً ، ويضفي عليهم الصدوق صفة من صفات الملائكة وهي أنهم ﴿ **لا يعصون الله ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون** ﴾[2] .

ويؤكد الصدوق أن كل من نفى العصمة عن الأئمة في أي حال من أحوالهم (فقد جهلهم ومن جهلهم فهو كافر ، واعتقادنا فيهم أنهم معصومون ، موصوفون بالكمال والتمام والعلم من أوائل أمورهم وأواخرها ، لا يوصفون في شيء من أحوالهم بنقص ولا عصيان ولا جهل)[3] .

وبرغم أن الصدوق يبدو من كلامه أنه يضفي على الأنبياء والأئمة عصمة مطلقة ، إلا أنه وكما رأينا من قبل كان يجوّز عليهم السهو ، ويصف من يقول بعصمتهم عن السهو بالغلو ، ويُذكر أن تلميذه الشيخ المفيد أفرد رسالة رد فيها على الصدوق في قوله بجواز السهووالنسيان على الأئمة ، والحقيقة أن المحققين من الإمامية ينفون وقوع السهو في أمور الدين ويستدلون على ذلك بأنه لو صح أن ينسى النبي أو الإمام فيما كلف فيه من بيان أمور الدين لما كانت البعثة لطفاً ، ولما كانت الإمامة لطفاً ، أي سوف تنتفي الفائدة منهما .

ويعيب بعض الإمامية المحدثين على الصدوق في قوله بجواز وقوع السهو والنسيان من المعصومين ، بأنه تأثر بالأحاديث الواردة عن أهل السنة من سهو النبي ﷺ في الصلاة في قصة ذي اليدين ، ويبرر الصدوق هذه القصة بأن (وقوع ذلك منهم إسهاء لهم من الله تعالى ليعلم الناس أنهم عباد مخلوقون ، وأن لا يتخذوهم أرباباً من دون الله ، وزعم (الصدوق) أن من نفى السهو عنهم هم الغلاة والمفوضة)[4] .

---

(١) رسالة الاعتقادات ، ص ١٠٨ .
(٢) سورة التحريم ، آية : ٦ .
(٣) رسالة الاعتقادات ، ص ١٠٨ ـ ١٠٩ .
(٤) انظر أوائل المقالات ، ص ٧٢ ، هامش ١ .

وما نراه أن تبرير الصدوق هذا تبرير غير مقنع ، فإن بشرية الأنبياء والأئمة لا تعرف بالسهو والنسيان ، وإنما تعرف بمئات الظواهر الأخرى التي يتفقون فيها مع الناس ، فإفراد جواز السهو والنسيان كسبب للدلالة على بشريتهم هو كلام غير مدروس بكل المقاييس ، ويبدو أن التناقض بين ما قرره الصدوق من عصمة مطلقة للأنبياء والأئمة ، ومن تجويز السهو والنسيان عليهم في الدين كالصلاة وغيرها هو الذي ألجأه إلى مثل هذا التفسير اللامعقول .

وتعني الإمامة عند الشيخ المفيد النيابة عن الأنبياء عليهم السلام (في تنفيذ الأحكام وإقامة الحدود وحفظ الشرائع وتأديب الأنام)[1] ومعنى ذلك أن الإمام لا تتعلق به مهمة التدابير السياسية والاجتماعية والدينية فقط ، وإنما تتعلق به أيضاً مهمة تهذيب الناس أو تأديب الأنام بعبارة المفيد .

ونيابة الإمام عن النبي لا تأتي فيما يرى الإمامية نتيجة اجتماع الناس على إمامته ، وإنما بالعكس هي نتيجة نص يعينه إماماً ، وعلى الناس أن يستجيبوا له وأن يسمعوا ويطيعوا ، وإذا كان الإمام معيناً من قبل النبي أو من قبل إمام سابق عليه فهذا التعيين له قدسيته في نظر الإمامية ، بمعنى أن الذي يختاره النبي ليتولى شؤون الأمة من بعده لا بد وأن تكون له مواصفات خاصة تأتي على قمة هذه المواصفات ما يقوله الإمامية من وجوب العصمة للإمام .

والإمامة فيما يرون ليست نتيجة لشخصية الإمام أو منزلة يستحقها بمزيد من العلم أو العمل ، ولكن الإمامة تفضل من اللّٰه عز وجل تماماً كالنبوة ، فكما أن النبوة ليست استحقاقاً للنبي وإنما هي تفضل واختصاص من اللّٰه تعالى له بالتكريم والتعظيم ، وتفضيله على غيره ، فكذلك الإمامة أيضاً فضل من اللّٰه لا استحقاق للإمام .

وإذا كانت طاعة الناس مستحقة للنبي بما يقوم به من تبليغ أوامر اللّٰه ، فكذلك الإمام يستحق الطاعة من الناس بما يكلف به من أعمال ، وفي هذا المعنى يقول المفيد (إن تكليف الإمامة في معنى التفضل به على الإمام كالنبوة . . والتعظيم المفترض له والتبجيل والطاعة مستحق بعزمه على القيام بما كلفه من الأعمال ، وعلى أعماله الواقعة

---

(١) المصدر نفسه ، ص ٧١ .

منه أيضاً حالاً بعد حال ، وهذا مذهب الجمهور من الإمامية على ما ذكرت في النبوة)[١] .

ثانياً ـ الشيخ المفيد :

وابتداءً من الشيخ المفيد نجد القول بالعصمة المطلقة واضحاً في كتابات الإمامية ، فعنده أن الأئمة (معصومون كعصمة الأنبياء ، وأنه لا يجوز منهم صغيرة إلا ما قدمت ذكر جوازه على الأنبياء ، وأنه لا يجوز منهم سهو في شيء في الدين ، ولا ينسون شيئاً من الأحكام ، وعلى هذا مذهب سائر الإمامية إلا من شذ منهم وتعلق بظاهر روايات لها تأويلات على خلاف ظنه الفاسد من هذا الباب)[٢] .

ويقرر المفيد أنه فيما يتعلق بالولاة أو النواب الذين يعينهم الأئمة فإنه لا تجب عصمتهم ، وإنما الواجب فيهم أن يكونوا على علم تام وكامل بكل ما يتولونه . كما يوجب المفيد لهؤلاء الولاة أن يكونوا أفضل من غيرهم ، لأنه يستحيل ـ فيما يرى ـ رئاسة المفضول على الفاضل ، ولا يجب كذلك فيما يتعلق بولاة الأئمة أن يرد في تعيينهم نص من الأئمة يحدد أشخاصهم ، بل يصح (أن يجعل اللّه اختيارهم إلى الأئمة المعصومين عليهم السلام)[٣] ، أي إن تعيين الولاة لا يكون بنص من اللّه تعالى ، وإنما للإمام المعصوم أن يختار ولاته بالطريقة التي يراها ، غير مرتبط في ذلك بنص من النبي ﷺ أو من الإمام السابق عليه ، وهذا المذهب يقول به جمهور الإمامية ما عدا بني نوبخت فإنهم يقولون بوجوب النص على أشخاص ولاة الأئمة مثل وجوبه في أشخاص الأئمة أنفسهم .

وإذا كان الإمام معصوماً ومنصوصاً عليه في الأصل من قبل النبي ﷺ فإنه ليس شخصاً عادياً ، وإنما هو شخص يرث كثيراً من أحوال النبي ﷺ .

ونستطيع أن نقول أن الإمامية يؤكدون على تميز الإمام بعلم خاص من قبيل العلوم الباطنية ، فمثلاً هل يحكم الإمام في الخصومات والمنازعات بعلمه الباطني أو بظواهر الأمور كشهادة الشهود مثلاً ؟ وهل إذا عرف الإمام بعلمه الخاص أن الشهود

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٧١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٧١ ـ ٧٢ .
(٣) المصدر نفسه ، ص ٧٣ .

كاذبون فهل يحكم بشهادتهم أو بما يعلمه ؟ .

أما الشيخ المفيد فإنه يقرر (أن للإمام أن يحكم بعلمه كما يحكم بظاهر الشهادات ، ومتى عرف من المشهود عليه ضد ما تضمنته الشهادة أبطل بذلك شهادة من شهد عليه ، وحكم فيه بما أعلمه اللّه تعالى)[1] .

غير أن المفيد يجوّز أن تغيب حقائق الأمور على الأئمة فيحكمون حينئذٍ بظواهر الأمور ، حتى لو خالف حكمهم حقيقة الأمر عند اللّه تعالى ، وأيضاً يُجوّز أن يكشف اللّه تعالى للأئمة عن الشهادة الصادقة ، والشهادة الكاذبة ، ويعرفهم حقيقة الحال . وكأن المفيد لا يقطع برأي من هذه الآراء ، بدليل أنه يقول بعد ذلك : (والأمور في هذا الباب متعلقة بالألطاف والمصالح التي لا يعلمها على كل حال إلا اللّه عز وجل)[2] .

والحقيقة أن الإمامية في هذه المسألة يفترقون على ثلاث فرق :

١ ـ فرقة منهم تقول أن الإمام يحكم بظواهر الأمور حتى ولو كان يعلم حقيقة الأمر .

٢ ـ وفرقة تقول أن أحكام الإمام تنبني على البواطن لا على الظواهر .

٣ ـ وفرقة ثالثة تقول أنه يحكم ببواطن الأمور متى كان عنده علم بها ، وإلا حكم بما تقتضيه ظواهرها وهذا هو رأي المفيد الذي قرره من قبل ، والذي أطلق العلم فيه إلى اللّه تعالى بعد ذلك[3] .

ومسألة أخرى يهتم بها الإمامية بصدد الكلام عن أحكام الأئمة وهي معرفتهم بجميع الصناعات وجميع اللغات . والمفيد لا يقطع برأي في ذلك ، ويرى أن هذا ليس مستحيلاً وفي نفس الوقت ليس واجباً لا من جهة العقل ولا من جهة القياس ، ولكنه يذكر أن أخباراً جاءت عمن يجب تصديقه تتضمن أن أئمة آل البيت كانوا يعلمون جميع الصنائع واللغات ، ومع ذلك لا يجزم المفيد بهذه الأخبار ، وإنما يقول : (فإن ثبت وجب القطع به من جهتها على الثبات ، ولي في القطع به منها نظر)[4] .

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٧٣ .

(٢) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

(٣) انظر المصدر نفسه ، ص ٧٤ .

(٤) أوائل المقالات ، ص ٧٤ .

وواضح هنا أن المفيد لا يريد أن يضيف العلم بجميع الصنائع واللغات لسائر الأئمة ، لأنه لا تقوم عليه حجة من العقل والقياس ، ولكن كل ما هنالك أخبار رواها السلفيون من الإمامية ، وحتى هذه الأخبار يعلق عليها المفيد بما يترك لدينا انطباعاً قوياً من أنها لا تثبت في نظره . وبنو نوبخت هنا يخالفون أيضاً جمهور الإمامية ، ويوجبون علم الأئمة بما تقدم عقلاً وقياساً .

ومسألة ثالثة تناولها الشيخ المفيد في مسألة الإمامة وهي علم الأئمة بالضمائر والكائنات ، ووصفهم بعلم الغيب . ورأى المفيد في هذه المسألة هو (أن الأئمة من آل محمد ﷺ قد كانوا يعرفون ضمائر بعض العباد ، ويعرفون ما يكون قبل كونه ، وليس ذلك بواجب في صفاتهم ، ولا شرطاً في إمامتهم ، وإنما أكرمهم اللّه تعالى به . . وليس ذلك بواجب عقلاً ، ولكنه وجب لهم من جهة السماع)[١] .

غير أن المفيد ينكر إنكاراً مطلقاً القول بأن الأئمة يعلمون الغيب هكذا بإطلاق وينص على أن الوصف بذلك لا يستحقه إلا من يعلم الأشياء بذاته لا بعلم مكتسب ، وهذا لا يكون إلا للّه عز وجل .

ومن أمهات المسائل في باب الإمامة ، مسألة الوحي إلى الأئمة ، وظهور المعجزات على أيديهم . ووجهة نظر المفيد في هذه المسألة هي :

أولاً : إذا استندنا إلى العقل فقط ، فإن العقل لا يحيل ذلك ، ويقول : إن القرآن الكريم قد أثبت الوحي إلى أم موسى عليه السلام في قوله تعالى : ﴿ **وأوحينا إلى أم موسى أن أرضعيه فإذا خفت عليه فألقيه في اليم ولا تخافي ولا تحزني ، إنا رادوه إليك وجاعلوه من المرسلين** ﴾[٢] ، وأنها تأكدت من صدق هذا الوحي وتصرفت بناءً عليه ، هذا مع أنها لم تكن نبياً ولا رسولاً ولا إماماً ، وإنما كانت من عباد اللّه الصالحين .

ثانياً : يمنع المفيد في صراحة ووضوح تامين نزول الوحي على الأئمة ، أو الإيحاء إليهم بالأشياء ، وذلك لأن الإجماع منعقد على المنع من ذلك ، ويقول : إن الاتفاق (على أنه من يزعم أن أحداً بعد نبينا ﷺ يوحي إليه فقد أخطأ وكفر)[٣] وأيضاً لأن هذا

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٥ .

(٢) سورة القصص ، آية : ٧ .

(٣) أوائل المقالات ، ص ٧٦ .

معلوم من دين النبي ﷺ ، أي إن عدم جواز الوحي ، أو الإيحاء إلى الأئمة أمر معلوم من دين النبي ﷺ ضرورة .

وخلاصة القول أن مذهب المفيد كما رأينا هو منع هذا القول ، بل وتكفير من يقول به ، وإن الدليل الذي يستند إليه ليس هو العقل ، لأن دلائل العقول لا تحيل ذلك ، وكما أن العقل إذا ترك وشأنه لا يمنع من تصور بعثة نبي بعد محمد ﷺ وبشرع ينسخ شرعه ، فكذلك العقل وحده لا يمنع من القول بجواز الوحي للأئمة ، ولكن لما كان مصدر علمنا بأنه ﷺ خاتم الأنبياء والمرسلين هو العلم الاضطراري من جهة السمع ، فكذلك عِلمنا باستحالة الوحي أو الإيحاء إلى الأئمة مبعثه العلم الضروري من الشرع . ويقرر المفيد أن الإمامية جميعاً على هذا المذهب ، ولم يشذ منهم فرد واحد عن هذا القول[1] .

وأما ظهور المعجزات على الأئمة والإعلام (فإنه من الممكن الذي ليس بواجب عقلاً ولا يمتنع قياساً ، وقد جاءت بكونه منهم عليهم السلام الأخبار على التظاهر والانتشار ، فقطعت عليه من جهة السمع وصحيح الآثار ، ومعي في هذا الباب جمهور أهل الإمامة . وبنو نوبخت تخالف فيه وتأباه ، وكثير من المنتمين إلى الإمامية يوجبونه عقلاً كما يوجبونه للأنبياء)[2] .

وواضح من هذا النص أن المفيد وجمهور الإمامية يجيزون ظهور المعجزات على الائمة، وان بني نوبخت يرفضون ذلك. واوضح أن المعجزة هنا ليست هي المقرونة بدعوى النبوة ، وإنما هي المعجزات بمعنى خوارق العادات ، وهذا القول محل خلاف بين الفرق الأخرى من المتكلمين كالأشاعرة والمعتزلة .

وفي مسألة المفاضلة بين الأئمة والأنبياء يذكر المفيد مذاهب الإمامية فيها على الوجه التالي :

المذهب الأول : مذهب من يرى أن الأئمة من آل محمد ﷺ أفضل من جميع الرسل والأنبياء باستثناء سيدنا محمد ﷺ .

المذهب الثاني : أن الأئمة أفضل من جميع الأنبياء ما عدا أولى العزم منهم .

---

(١) انظر المصدر السابق ، نفس الصفحة .

(٢) أوائل المقالات ، ص ٧٧ .

المذهب الثالث : وهو مذهب الذين رفضوا المذهبين السابقين (وقطعوا بفضل الأنبياء كلهم على سائر الأئمة)[1] .

ويرى الشيخ المفيد أن المفاضلة بين الأئمة والأنبياء من المسائل التي لا يستطيع العقل إيجابها ولا إحالتها ، وأيضاً لا يوجد فيها إجماع على قول معين من الأقوال التي قدمناها . ولكنه يقرر أن هناك آثاراً وردت عن النبي ﷺ في حق علي وذريته من الأئمة . ويميل المفيد أيضاً إلى أن في القرآن مواضع ترجح الرأي الأول ، وهو الرأي الذي يقول بفضل الأئمة على جميع الأنبياء باستثناء محمد ﷺ[2] .

ويذكر هذا الخلاف في رسالة سماها (في تفضيل أمير المؤمنين على جميع الأنبياء غير محمد ﷺ) مما نستطيع معه أن نتأكد من أن المفيد بالرغم من اختلاف الإمامية حول هذه المسألة ، فإنه يعتقد في الرأي الذي يفضل علياً على جميع الأنبياء غير محمد ﷺ ، يقول في نص له : (واختلف أهل الإمامة في هذا الباب ، فقال كثير من متعلميهم أن الأنبياء عليهم السلام أفضل منه على القطع والثبات ، وقال جمهور من أهل الآثار والنقل والفقه بالروايات وطبقة من المتكلمين وأصحاب الحجاج أنه عليه السلام أفضل من كافة البشر سوى رسول اللّٰه صلى اللّٰه عليه وآله ، فإنه أفضل منه ، ووقف قبيل في هذا الباب ، فقالوا : لسنا نعلم أكان أفضل ممن سلف من الأنبياء أم كان مساوياً لهم أو دونهم . . وقال فريق آخر منهم أن أمير المؤمنين عليه السلام أفضل البشر سوى أولى العزم من الرسل ، فإنهم أفضل منه عند اللّٰه)[3] .

وما تستدل به الفرقة المغالية في تفضيل علي على سائر الأنبياء والرسل سوى النبي ﷺ هو قياس ملخصه : إن النبي ﷺ أفضل من سائر البشر ، وهذه المقدمة تثبت بدلائل سمعية مثل قوله ﷺ : «أنا سيد ولد آدم ولا فخر»[4] ، والمقدمة الثانية هي : أن القرآن في قصة المباهلة قضى لعلي بأنه من نفس النبي ﷺ ، وذلك في قوله تعالى : ﴿ **فمن حاجك فيه من بعد ما جاءك من العلم ، فقل تعالوا ندع أبناءنا**

---

(١) المصدر السابق ، ص ٧٩ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٧٦ .

(٣) رسالة في تفضيل أمير المؤمنين على جميع الأنبياء غير محمد ﷺ - ص ٣٤ ، ضمن رسائل الشيخ المفيد ، نشر دار التقريب ، ١٩٥٥ م .

(٤) سبق تخريجه في ص ٤١٨ .

وأبناءكم ونساءنا ونساءكم ، وأنفسنا وأنفسكم ثم نبتهل فنجعل لعنة اللّه على الكاذبين)[1] .

ويذكر الطبرسي أن المفسرين أجمعوا على أن المراد (بأبناءنا) الحسن والحسين ، وأنهم اتفقوا على أن المراد من (نساءنا) فاطمة ، لأن غيرها من النساء لم يحضر المباهلة والمقصود من (أنفسنا) هو علي خاصة (ولا يجوز أن يكون المعنى به النبي ﷺ ، لأنه هو الداعي ، ولا يجوز أن يدعو الإنسان نفسه ، وإنما يصح أن يدعو غيره ، وإذا كان قوله : وأنفسنا لا بد أن يكون إشارة إلى غير الرسول ، وجب أن يكون إشارة إلى علي ، لأنه لا أحد يدعي دخول غير أمير المؤمنين علي وزوجته وولديه في المباهلة ، وهذا يدل على غاية الفضل وعلو الدرجة . . إذ جعله اللّه نفس الرسول)[2] .

ويقول الطباطبائي من الإمامية المحدثين : (وقد أطبق المفسرون واتفقت الرواية وأيده التاريخ : إن رسول اللّه ﷺ حضر للمباهلة ، ولم يحضر معه إلا علي وفاطمة والحسنان عليهم السلام ، فلم يحضر لها إلا نفسان وابنان وامرأة واحدة ، وقد امتثل أمر اللّه سبحانه فيها)[3] .

ويخلص الإمامية في فهمهم لهذه الآية أن نفس علي رضي اللّه عنه تساوي نفس النبي ﷺ ، لأنها داخلة معه في قوله (وأنفسنا) ، وهكذا إذا كان النبي ﷺ أفضل البشر جميعاً بما فيهم الأنبياء ، وكانت نفس علي ونفس النبي ﷺ متساويتان ـ كما فهمه الإمامية من هذه الآية ـ فالنتيجة الحتمية هي أن علياً أفضل من الأنبياء جميعاً ، وفضله هذا إنما جاءه من مساواته بالنبي ﷺ .

ولا نذهب بعيداً في نقض هذا الفهم ، ونورد معارضات أهل السنة وخصوصاً ابن تيمية لهذا الفهم ، حتى لا يطول بنا الكلام ، ولكن نكتفي بأن نقول إن فريقاً من الإمامية أنفسهم قرروا أن الأنبياء جميعاً أفضل من علي ، وأن الذين قالوا بأفضليته على الأنبياء كانوا حريصين كل الحرص على استثناء محمد ﷺ ، والنص على أنه أفضل من علي ، وهذه الأفضلية التي تقررها طوائف الإمامية تقف حجر عثرة في مساواة علي بالنبي ﷺ في هذه الآية الكريمة ، اللهم إلا إذا قصد الإمامية في فهمهم لهذه الآية من

---

(١) سورة آل عمران ، آية : ٦١ .

(٢) مجمع البيان في تفسير القرآن ، بيروت (١٩٨٦ م) ، جـ ٢ ، ص ٧٦٤ .

(٣) الميزان في تفسير القرآن ، جـ ٣ ، ص ٢٢٣ ، ط ٥ ، بيروت ، (١٩٨٣ م) .

عائلته أو من أهله ، وأنه يثبت له الفضل والتميز بهذه الخاصية فهذا مما قد نقبله بصورة أو بأخرى .

ومن المسائل الهامة التي يجمع عليها الإمامية في باب الإمامة مسألة النص على الإمام ـ كما سبق أن ذكرنا ـ ويرونها من السمعيات التي تميز الشيعة الإمامية عن غيرهم ، ولا بد أن يكون النص عندهم جلياً واضحاً بل ومتواتراً ، وفي ذلك يقول المفيد : (فأما السمة للمذهب بالإمامة ووصف الفريق من الشيعة بالإمامية فهو علم على من دان بوجوب الإمامة ووجودها في كل زمان ، وأوجب النص الجلي والعصمة والكمال لكل إمام ، ثم حصر الإمامة في ولد الحسين بن علي عليهما السلام وساقها إلى الرضا علي بن موسى عليه السلام)(١) .

وفي موضع آخر يطرح المفيد هذه القضية في صورة سؤال وجواب فيقول عن علي بن أبي طالب : (بم علمتم أنه الإمام ؟ .

علمنا بالنص المتواتر من اللّه تعالى ومن رسوله ﷺ)(٢) .

ويقصد المفيد في هذا المقام الآيات الواردة في القرآن الكريم كقوله تعالى : ﴿ **إنما وليكم اللّه ورسوله والذين آمنوا ، الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة وهم راكعون** ﴾(٣) وقوله تعالى : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً** ﴾(٤) وقوله تعالى : ﴿ **وإن تظاهرا عليه فإن اللّه هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين والملائكة بعد ذلك ظهير** ﴾(٥) . ومثل آية المباهلة .

وأما السنة فاعتمادهم فيها على الأحاديث التي وردت في فضل علي رضي اللّه عنه ، والتي أوردنا طائفة منها في أول هذا البحث(٦) . ومعلوم أن هذه الآيات وهذه الأحاديث محل جدل ونقاش بين الشيعة من ناحية وأهل السنة من ناحية أخرى ، وهو أمر مشهور ومعروف في مبحث الإمامة بين الشيعة وأهل السنة .

---

(١) أوائل المقالات ، ص ٤٢ .
(٢) النكت الاعتقادية ، ص ٣٨ .
(٣) سورة المائدة ، آية : ٥٥ .
(٤) سورة المائدة ، آية : ٣ .
(٥) سورة التحريم ، آية : ٥ .
(٦) انظر نكت الاعتقاد ، ص ٣٨ .

ومن أدق الأبحاث التي كتبت من جانب الشيعة الإمامية في هذا الموضوع الكتاب الكبير الذي ألفه الشريف المرتضى بعنوان (الشافي في الإمامة) والذي يرد فيه على ما كتبه القاضي عبد الجبار في هذه المسألة وخصص له جزءين من كتابه (المغني) بعنوان (الإمامة) .

وكذلك من أوفى الدراسات التي تناولت هذه المسألة من جانب أهل السنة كتاب ابن تيمية المعروف (بمنهاج السنة) الذي رد فيه على كتاب الحلي المسمى (منهاج الكرامة) . وقد تناول ابن تيمية بالنقد والتحليل كل هذه المسائل التي زعم الشيعة أنها نصوص واضحة وصريحة في إمامة علي رضي الله عنه .

وفيما يتعلق بالمفيد فقد جرت مناظرة بينه وبين الباقلاني حول وجوب النص على الإمام . وملخص هذه المناظرة :

أن الباقلاني سأل المفيد : إن الذي تقوله من النص على أمير المؤمنين عليّ هل نقله إليكم جمع قليل أو جمع كثير ؟ فإن كان قد نقله جمع قليل فلا يؤمن تواطؤهم على الكذب ، لأن افتعال الكذب يجوز على العدد القليل ، وإن كان قد نقله عدد كثير يبلغ حد التواتر ويوجب العلم بصحة الخبر ، فإذن قد علم عليّ نفسه بهذا النص وبوجوب إمامته ، فلماذا لم يقاتل أبا بكر وعمر وعثمان رضي الله عنهم ، خصوصاً وأنكم تدعون أن علياً لو أصاب أعواناً لقاتلهم .

ويختار المفيد الإجابة عن الشق الثاني من تساؤل الباقلاني وهو أن الذين نقلوا النص على إمامة عليّ جمع كثير لا يجوز عليهم افتعال الكذب ، غير أنه لا يلزم أن يكون هذا الجمع صالحاً للقتال ، فقد يصلح الشخص لنقل الأخبار ولكن لا يصلح للقتال هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن إعلان الحروب لا يتوقف على عدد المقاتلين وإنما يتوقف على تقدير المصلحة أو المفسدة من هذه الحرب .

وهنا يسأل الباقلاني : فما هي المصلحة في قعود عليّ عن أخذ حقه ؟

ويجيب المفيد إجابة تشبه الهروب من هذا التساؤل وهي أن (الإمام المعصوم من الخطأ والزلل لا اعتراض عليه في قعوده وقيامه ، بل إننا نعلم في الجملة أن قعوده كان لمصلحة في الدين والدنيا . . وهي أنه علم في المخالفين من يرجع عن الباطل إلى الحق بعد مدة ويستبصر ، فكان ترك قتله مصلحة ، ويمكن أنه علم في ظهورهم مؤمنين لا

يجوّز قتلهم عليه السلام وتضييع ما في أصلابهم فكان في ترك قتلهم مصلحة)[1] إلى آخر الوجوه التي ذكرها المفيد في مناظرة الباقلاني ، وهي كما تبدو وجـوه ضعيفة لا تصمد أمام النقد الجاد .

ثالثاً ـ الشريف المرتضى :

ثم يجيء المرتضى ويقرر ما قرره الشيخ المفيد من وجوب الإمامة في كل زمان لكونها لطفاً إلهياً يقرب الناس من الصلاح ويبعدهم عن الفساد ، والإمام تجب له العصمة ، ويجب أن يكون أفضل من رعيته وأعلم ، لأن إمامة المفضول لا تصح على الفاضل أبداً ، بل هي عنده من القبيح الممتنع ، وإذا كانت عصمة الإمام واجبة ، فإن النص من اللّه تعالى عليه واجب أيضاً ، واختيار الإمام فيما يرى المـرتضى أمر باطل ، لأن الناس لا سبيل لهم لمعرفة المعصوم إلا عن طريق النص (فإذا تقرر وجوب العصمة فالإمام بعد النبي صلى اللّه عليه وآله وسلم بلا فصل أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ، لإجماع الأمة على نفي القطع على هذه الصفة في غيره عليه السلام ممن ادعى الإمامة في تلك الحال ، وخبر الغدير وخبر غزوة تبوك يدلان على ما ذكرناه من النص عليه)[2] .

وفي هذا النص يزعم الشريف المـرتضى أن الأمة أجمعت عـلى أن النص على الإمامة متحقق في علي ، ومنفي عن أبي بكر وعمر وعثمان رضي اللّه عنهم ، وحين استدل المرتضى على هذا الإجماع ـ الذي زعمه ـ لم يقدم من الأدلة غير خبر الغدير المعروف ، وخبر غزوة تبوك[3] .

---

(١) رسالة في النص على أمير المؤمنين بالخلافة ، ص ١٥ ، ضمن رسائل الشيخ المفيد .
وانظر أيضاً الشريف المرتضى ، تنزيه الأنبياء ، ص ١٣٤ .

(٢) جمل العلم والعمل ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

(٣) تبوك موضع بين المدينة والشام ، وقد خرج إليه رسول اللّه ﷺ في جيش يبلغ نحواً من ثلاثين ألفاً ، وتختلف الروايات فيمن استخلفه على المدينة من بـعده فقيل : محمد بن مسلمة ، وقيل : سباع بن عرفطة ، وقيل : علي بن أبي طالب رضي اللّه عنه ، يقول ابن كثير : والصحيح أن علياً كان خليفة له على النساء والذرية ، ولهذا لما آذاه المنافقون ، فقالوا : تركه عـلى النساء والذرية ، لحق رسول اللّه ﷺ فشكى إليه ذلك ، فقال له النبي ﷺ : «ألا ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى ؟ غير أنه لا نبي بعدي» ثم رجع من أثناء الطريق .
انظر ابن كثير ـ الفصول في اختصار سيرة الرسول ، تحقيق محمد العيد الخطراوي ومحيي الدين مستو ، ص ١٨٨ ، دمشق (١٤٠٠ هـ) .

ومضمون هذين الخبرين محل نقاش طويل بين المعتزلة والسنة من ناحية وبين الإمامية من ناحية أخرى ، فكيف ينبني إجماع الأمة كما يقول المرتضى على خبر اختلفت الأمة على مضمونه اختلافاً شديداً ، اللهم إلا إذا كان يقصد المرتضى بالأمة الإمامية فقط دون غيرهم من أمة الإسلام .

ويعجب الباحث من أن شيوخ الإمامية بالرغم من ثبوت قدمهم في علوم المعقول والمنقول إلا أنهم حين يتعرضون لمسألة الإمامة ، وخصوصاً مسألة العصمة والنص على الإمام ، يطالعوننا بغرائب من الأقوال ، وبأنماط من الاستدلال لا نبالغ لو قلنا أن فيها شيء غير قليل من التهافت وعدم الاتساق المنطقي .

ويعلل المرتضى عدول الإمام عن المطالبة والمنازعة بالتقية ، وبالخوف على النفس ، وبالإشفاق من فساد الدين[1] ، وقد عرفنا قيمة هذه الاعتذارات عند الشيخ المفيد سابقاً .

رابعاً ـ الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) :

أما تلميذ المرتضى ، ونعني به الشيخ الطوسي ، فإنه يعرض موضوع الإمامة في ثوب عقلي منظم كعادته في أبحاثه ، وترتيب كلام شيخه المرتضى وإعادة صياغته فيما يشبه الترتيب المنطقي والاستدلال العقلي . وأول مسألة يبحثها من مسائل الإمامة هي الكلام في وجوبها ، وهو يرى أن الكلام على وجوب الإمامة عقلاً له طريقان :

الطريق الأول : إن الإمامة واجبة بالعقل سواء كان هنا شرع أو لم يكن .
الطريق الثاني : إنها واجبة عقلاً حتى وجود الشرع وذلك لحفظه .

ويدل على الطريق الأول أن الناس إذا كانوا غير معصومين من الخطأ ، فإنهم سيكونون مع وجود رئيس مطاع (يؤدب الجاني ، ويأخذ على يد السفيه والجاهل . . كانوا إلى وقوع الصلاح وقلة الفساد أقرب ، ومتى خلوا من رئيس على ما وصفناه وقع الفساد وقل الصلاح ، ووقع الهرج والمرج وفسدت المعائش)[2] .

---

(١) انظر جمل العلم والعمل ، ص ٤٣ .
(٢) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٢٩٧ .

وواضح أن الطوسي يرى أن الإمامة لطف يجب فعله من أجل الأمور الدينية أولاً ثم من أجل ما يتبعها من الأمور الدنيوية ثانياً .

ومعنى اللطف في الإمامة هنا هو أمر الإمام ونهيه وتأديبه ، فإنه مع حصول كل ذلك تنزاح العلل ويحسن التكليف . ولكن ماذا يكون الحال لو لم يحصل أمر الإمام ونهيه وتأديبه ؟ .

إن عدم حصول أوامر الإمام لو كان سببه أمراً راجعاً إلى المكلفين ، فإن تكليفهم يحسن أيضاً ولا يسقط عنهم بحال من الأحوال ، وبناءً على هذه القاعدة يبرر الطوسي وجوب الإمامة وطاعة الإمام حتى لو كان الإمام غائباً ، لأن سبب غيبته واستتاره هو ما ارتكبه الناس من تخويفه ودفعه إلى الإستتار .

أما إذا كان عدم حصول أوامر الإمام بسبب من اللّٰه تعالى ، فإن الحجة تكون عليه سبحانه ، وبالتالي لا يحسن التكليف ، وهكذا يجعل الطوسي استمرار التكليف دليلاً على وجود الإمامة سواءً كان الإمام ظاهراً أو مستتراً ، وفي كلا الحالين فلا بد من طاعته كما قلنا ، وهكذا يفرق الطوسي بين حالة عدم الإمام وبين حالة غيبة الإمام :

فالحالة الأولى - على فرض حدوثها - تكون من اللّٰه ، وبالتالي لا يحسن التكليف ، أما الحالة الثانية فإنها لو حدثت فإنما تحدث بسبب من المكلفين ، فهم المسؤولون عن غيبته ، والتكليف في هذه الحالة مستمر وباقٍ ، يقول الطوسي : (ولا يلزم على جواز الغيبة جواز عدمه ، لأنه لو كان معدوماً لما أمكننا طاعته ولا تمكينه ، فلا تكون علتنا مزاحة ، وإذا كان موجوداً أمكننا ذلك ، فإذا لم يظهر تكون الحجة علينا ، وإذا كان معدوماً تكون الحجة على اللّٰه تعالى ، فبان الفرق بين وجوده غائباً وبين عدمه ، فالوجود أصل لتمكيننا إياه ، ولا يمكن حصول الفرع بلا حصول الأصل)[1] .

وهكذا لا تبرر غيبة الإمام عدم الارتباط به أو عدم طاعته والتقيد بأوامره ونواهيه[2] .

وأما الطريق الثانية وهي ضرورة وجود إمام بعد مجيء الشرع ، فالدليل عليه :

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٣٠٠ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

إن الشريعة الإسلامية شريعة مستمرة إلى يوم القيامة ، وأن المؤمنين بها يلزمهم أن يعملوا بقواعدها ، كما لزم ذلك صحابة النبي ﷺ ، وهكذا لا بد أن يتوفر للمؤمنين من إزاحة العلل مثل ما توفر للصحابة من ذلك بمشاهدتهم للنبي ﷺ ، أي إنه لا بد لهم من حافظ للشريعة مثل ما كان النبي ﷺ حافظاً لها في عهده .

والشريعة فيما يرى الطوسي تحفظ إما (بالتواتر أو الإجماع أو الرجوع إلى أخبار الآحاد أو القياس أو بوجود معصوم عالم بجميع الأحكام في كل عصر ، يجري قوله مثل قول النبي ﷺ)[1].

ثم يبطل الطوسي الوجوه الحافظة للشريعة ، بحيث يستبقي وجهاً واحداً فقط هو وجود المعصوم ، ويرتب عليه ضرورة وجوده في كل وقت .

فأما التواتر فيقول إنه لا يتوفر في جميع نصوص الشريعة ، بل ما كان منها متواتراً فهو قليل جداً ، فكيف يعمل به في باقي النصوص ، وكذلك لا يصح فيما يرى أن تحفظ الشريعة بالإجماع لنفس السبب ، لأن الإجماع غير متحقق في أكثر الأحكام ، وإنما هو أيضاً حاصل في مسائل قليلة ، ونلاحظ أن الإجماع عند الإمامية يستمد قيمته إذا كان من بين المجمعين معصوم يحتج بقوله ، فأما إذا لم يكن فيهم معصوم فلا قيمة لهذا الإجماع ، وبناءً على ذلك لا يصح أن يكون الإجماع مع عدم وجود المعصوم حافظاً للشريعة (لأن حكم اجتماعهم حكم انفرادهم ، فإذا كان كل واحد منهم ليس معصوماً فكيف يصيرون باجتماعهم معصومين ولو جاز ذلك جاز أن يكون كل واحد منهم لا يكون مؤمناً ، فإذا اجتمعوا كانوا مؤمنين . . وذلك باطل)[2] . وكذلك أخبار الآحاد والقياس لا يجوز أن يعوّل عليها في حفظ الشريعة ، لأن الإمامية لا يعتبرونها ولا يعوّلون عليها في أصول الفقه (فلم يبق من الأقسام إلا وجود معصوم يجري قوله كقول النبي ﷺ)[3] .

أما فيما يتعلق بصفات الإمام فإن الشيخ الطوسي مثل الإمامية يضع في مقدمتها العصمة ، وتعني عصمة الإمام من القبيح والإخلال بالواجب ، وهذا يعني العصمة من جميع الكبائر وجميع الصغائر ، لأن مصطلح القبائح كما عرفنا من قبل يشمل الصغائر إلى جوار الكبائر ، والعلة في وجوب العصمة فيما يقول الطوسي أنها لو لم تجب

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٣٠٢ .

(٢) المصدر نفسه ، ص ٣٠٣ .

(٣) المصدر نفسه ـ نفس الصفحة .

للإمام لكان محتاجاً إلى إمام آخر معصوم إذ السبب في احتياج الناس إلى الإمام هو عدم عصمتهم ، فإذا كان الإمام كذلك كانت علة الحاجة متحققة فيه أيضاً ، فيحتاج الإمام إلى إمام ويكون الكلام في الإمام الثاني كالكلام في الإمام الأول. والنتيجة الأخيرة لهذا الاستدلال هي : إما (وجود أئمة لا نهاية لهم أو الانتهاء إلى إمام معصوم ليس من ورائه إمام وهو المطلوب)[1] .

وكذلك يقرر الطوسي كسائر الإمامية من أن الإمام يكون أفضل من أي أحد في رعيته ، أي إنه أكثر ثواباً عند الله منهم . وكذلك يستحق الإمام التعظيم والتبجيل وعلو المنزلة في الدين ، والدليل على ذلك مثلما سبق عند المرتضى ، أنه لا يصح إقامة المفضول مع وجود الأفضل ، أي إنه ما دام إماماً فإنه يجب أن يكون أفضل بالضرورة ، لأنه يقبح تقديم المفضول على الفاضل[2] .

ومن الصفات التي يوجبها الطوسي للإمام : أن يكون عالماً بما هو إمام فيه ، وهذا محل إجماع بين الإمامية جميعاً ، لكننا لا نجد عند الطوسي هذا الضرب من الغلو الذي وجدناه عند أسلافه من الإمامية ، وخصوصاً عند الشيخ الصدوق ، فمثلاً يؤكد الطوسي على أن علم الإمام إنما يجب أن يكون متعلقاً بسياسة الرعية ومصالحهم على مقتضى الشرع ، أي إن علم الإمام يجب أن يكون كاملاً فيما يتعلق بأحكام الشريعة ، ولا يلزم ذلك أن يكون عالماً في المجالات الأخرى مثل الصناعات والحرف والعلوم التجريبية وما إلى ذلك ، بل إذا قضى فيها فإن عليه أن يرجع إلى أهل الاختصاص ويستمع إلى ما يقولونه .

وقد رأينا من قبل أن الصدوق كان يقول بعلم الأئمة بكل هذه العلوم ، وأن المفيد كان يتوقف لعدم ورود الدليل ، أي إنه كان لا يثبت لهم هذه العلوم ، ولكن في نفس الوقت لا يمنع أن يكون الأمر كذلك ، والأمر عند الطوسي مختلف تماماً ، فكون الإمام عالماً بما أسند إليه ، لا يعني أن يكون عالماً بكل شيء ، وأيضاً فيما يتعلق بالحكم بين المتنازعين فإن الإمام إنما يحكم بظاهر الأمور ، ولا يجب أن يكون عالماً بصدق الشهود أو كذبهم ، وكأن الإمام فيما يرى الطوسي لا يتميز على غيره بعلم باطني أو بعلم كشفي يستند إليه في الخصومات والمنازعات ، وإنما يتميز فقط بسعة علمه الظاهري

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٣٠٥ .

(٢) انظر المصدر نفسه ، ص ٣٠٩ .

وبوجوب طاعته ، يقول : (ويجب أيضاً أن يكون الإمام عالماً بتدبير ما هو إمام فيه . . ولا يلزم إذا قلنا أنه يجب أن يكون عالماً بما أسند إليه أن يكون عالماً بما ليس هو إماماً فيه كالصنائع وغير ذلك ، لأنه ليس هو رئيساً فيها ، ومتى وقع فيهـا تنازع من أهلهـا فغرضه الرجوع إلى أهل الخبرة والحكم بما يقولونه . . . ولا يلزم أيضاً أن يكون عالماً بصدق الشهود والمقرين على أنفسهم ، لأنه إنما جعل إماماً في الحكم بالـظاهر دون الباطن)(١) .

بل ويقرر الطوسي أن الإمام قبل أن يكون إماماً لا يجب أن يكون عالماً ، ويرى أيضاً أنه لا يلزم أن يكون عليّ عالما بالشريعة كلها أثناء وجود النبي ﷺ ، وكذلك الحسن والحسين لا يلزم أن يكونا عالمين بالشرع كله في وجود أبيهما . فالإمام إنما يتأهل للإمامة بأخذ العلم شيئاً فشيئاً من الإمام الذي قبله (ليتكامل عند آخر نفس من الإمام المتقدم عليه بما أسند إليه)(٢) .

ومن الصفات الواجبة للإمام أن يكون أشجع رعيته وأعقلهم ، كما يجب أن يكون على صورة لا تنفر ، وليس بلازم أن يكون أحسن الناس وجهاً(٣) .

وعند الطوسي كما عند الإمامية جميعاً أنه يجب أن ينص على الإمام ، والعلة في ذلك هي أيضاً العصمة (ولما كانت العصمة لا تدرك حساً ولا مشاهدة ولا استدلالاً ولا تجـربة ولا يعلمهـا إلا اللّه تعالى وجب أن ينص عليـه ويبينه من غـيره على لسـان نبي)(٤) .

خامساً ـ نصير الدين الطوسي (٦٧٢ هـ) :

ومباحث الإمامة عند نصير الدين الـطوسي لا تشتمل عـلى شيء يميزهـا عن المباحث التي عرضناها من قبل ، فالإمام عنده (لطف ، فيجب نصبه على اللّه تعالى تحصيلاً للغرض)(٥) .

---

(١) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٣١٠ ـ ٣١١ .
(٢) المصدر نفسه ، ص ٣١١ .
(٣) انظر المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٣١٣ .
(٥) تجريد الاعتقاد ، ص ٢٨٤ .

ويجب في الإمام أن يكون معصوماً وإلا احتاج إلى معصوم ، وهذا المعصوم إلى معصوم فتتسلسل الأئمة ، أو نقف أمام معصوم وهو المطلوب . وأيضاً تجب عصمته لأنه حافظ للشرع .

والإمام يجب أن يكون أفضل من غيره وإلا قلنا بتقديم المفضول على الفاضل وهو أمر قبيح[1] .

وعند نصير الدين أيضاً أن العصمة تستلزم النص ، لأنها أمر خفي يعلمه اللّه تعالى ، فيجب أن ينص على هذا المعصوم .

ونظام الأئمة عنده لا يختلف عنه عند الإمامية ، فعليّ هو الإمام بعد النبي ﷺ ، وهو منصوص عليه نصاً جلياً كما يقول نصير الدين ، ويورد في هذا الموضوع نفس النصوص التي تحدثنا عنها من قبل كالآيات وحديث الغدير واستخلاف عليّ على المدينة . . . إلخ .

سادساً ـ ابن المطهر الحلي (٧٣٦ هـ) :

والإمامة أيضاً فيما يرى الحلي واجبة عقلاً ، لأنها لطف يكون معه الناس أقرب إلى الصلاح ، وأبعد من الفساد[2] .

والإمام معصوم (لأنه لو جاز أن يكون غير معصوم لافتقر إلى إمام آخر ويتسلسل وهو محال . . ولأنه حافظ للشرع ، فلا بد من عصمته ليؤمن من الزيادة والنقصان)[3] .

وطريق تعيين الإمام فيما يقول الحلي أمران : (النص من اللّه تعالى أو نبيه أو إمام ثبتت إمامته بالنص عليه ، أو ظهور المعجزات على يده ، لأن شرط الإمامة العصمة وهي من الأمور الخفية الباطنة التي لا يعلمها إلا اللّه تعالى)[4] .

---

(١) انظر المصدر نفسه ، ص ٢٨٨ .
(٢) انظر الباب الحادي عشر بشرح المقداد ، ص ٤٠ .
وانظر أيضاً نهج الحق وكشف الصدق ، ص ١٦٤ .
(٣) الباب الحادي عشر بشرح المقداد ، ص ٤١ ـ ٤٢ .
انظر أيضاً نهج الحق وكشف الصدق ، ص ١٦٤ ،
(٤) نهج الحق وكشف الصدق ، ص ١٦٨ .

وكذلك يجب أن يكون الإمام أفضل من رعيته ، لأنه لا يجوز تقديم المفضول على الفاضل .

وربما كان الجديد الذي يتميز به الحلي في هذا المبحث على وجه الخصوص هو :

أولاً : المقارنات الطويلة بين ما يقوله الإمامية في مبحث الإمامة وبين ما يقوله أهل السنة .

ثانياً : تناول الخلفاء الثلاثة بقائمة طويلة من الطعن ، فيها كثير من التجني والاستنتاج الخاطىء ، والتحكم الذي لا مبرر له من النص ولا من العقل .

ومن المؤسف أن الحلي قد فعل نفس الشيء ، وهو يعدد الأدلة السمعية على النص على خلافة علي رضي اللّه عنه ، وأحقيته بها دون أبو بكر وعمر وعثمان[1] . وقد سبق أن ذكرنا أنه ألف كتاباً سماه (الألفين) خصصه لبحث هذه القضية ، وقد زعم في مقدمة هذا الكتاب أنه أورد فيه (من الأدلة اليقينية والبراهين العقلية والنقلية ألف دليل على إمامة سيد الوصيين علي بن أبي طالب أمير المؤمنين عليه السلام ، وألف دليل على إبطال شبه الطاعنين)[2] .

ولا ندري أي موضوع هذا الذي يحتمل أن يقوم من حوله ألف دليل على إثباته وألف دليل على دحض الشبهات التي ترد عليه ، اللهم إلا أن تكون هذه الآلاف من قبيل جمع الأقوال وحشدها بغير تفكير ولا نظر .

موقف المعتزلة من أصل الإمامة :

قبل أن نعرض لنظرية الإمامة عند جمهور المعتزلة يحسن أن نبدأ بموقف النظام من هذه القضية ، وذلك لاقترابه الشديد من الشيعة كما تظهره بعض النصوص ، وأيضاً لابتعاده الشديد عنهم كما تقرره بعض النصوص الأخرى .

فالشهرستاني يحكي عن النظام ميله إلى الروافض ، ووقيعته في كبار الصحابة ، وأنه (قال : لا إمامة إلا بالنص والتعيين ظاهراً مكشوفاً ، وقد نص النبي عليه الصلاة والسلام على عليّ رضي اللّه عنه في مواضع ، وأظهره إظهاراً لم يشتبه على الجماعة ، إلا

---

(١) انظر المصدر نفسه ، ص ١٦٤ ـ ٣٧٥ .
(٢) الألفين ، ص ١١ ـ ١٢ .

أن عمر كتم ذلك وهو الذي تولى بيعه أبي بكر يوم السقيفة . ونسبه إلى الشك يوم الحديبية في سؤاله الرسول عليه السلام حين قال : «ألسنا على الحق ؟ أليسوا على الباطل ؟ قال : نعم ، قال عمر : فلم نعطى الدنية في ديننا ؟ قال (النظام) هذا شك وتردد في الدين)[1] .

وإذا صح هذا الكلام فلا شك أن النظام متأثر بالشيعة ، بل هو شيعي بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى ، وخصوصاً إذا صح ما ينسبه إليه الشهرستاني من الطعن والوقيعة في عمر وعثمان رضي اللّه عنهما .

غير أن الشهرستاني يسجل عليه أيضاً وفي نفس هذا الموضع أنه عاب على عليّ رضي اللّه عنه في قوله في بعض فتاويه : أقول فيها برأيي ، ويتشكك الدكتور أبو ريده[2] في هذه الرواية ، لأن النوبختي وهو من كبار متكلمي الشيعة الإمامية قرر ما يخالف ذلك حيث قال : (وقالت المعتزلة أن الإمامة يستحقها كل من كان قائماً بالكتاب والسنة ، فإذا اجتمع قرشي ونبطي وهما قائمان بالكتاب والسنة ، ولينا القرشي . والإمامة لا تكون إلا بإجماع الأمة واختيار ونظر . . وقال إبراهيم النظام ومن قال بقوله : الإمامة تصلح لكل من كان قائماً بالكتاب والسنة لقول اللّه عز وجل ﴿ إن **أكرمكم عند اللّه أتقاكم** ﴾)[3] .

ومما يقوي ما ذهب إليه النوبختي ، ويضعف من قيمة نص الشهرستاني ، أن الناشىء الأكبر (٢٩٣ هـ) يقرر أن إبراهيم النظام وأبا الهذيل وضراراً وحفصاً الفرد كانوا يرون (أن أبا بكر كان أفضل الناس بعد النبي ﷺ ، واعتلّوا في ذلك بأن أصحاب النبي ﷺ قدموه في الإمامة على سائر الناس . . وقالوا مثل ذلك في عمر ، أنه أفضل الناس بعد أبي بكر ، وأن عثمان أفضل الناس بعد عمر في الوقت الذي وليّ إلى ست سنين من خلافته . ثم اختلفوا في موالاة عثمان فقال أبو الهذيل وإبراهيم النظام ومن قال بقولهما : قد أجمع المسلمون على أن عثمان قد كانت منه أحداث ، وأجمعوا على أن المسلمين أنكروا عليه تلك الأحداث . . وأثبتوا إمامة علي فقالوا كان أفضل الناس

---

(١) الملل والنحل ، جـ ١ ، ص ٥٧ .
(٢) انظر إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ، ص ١٤٥ .
(٣) فرق الشيعة ، ص ٣١ ـ ٣٣ .
سورة الحجرات ، الآية : ١٣ .

في الوقت الذي عقد له الخلافة ، ووقفوا في الحرب التي كانت بينه وبين طلحة والزبير ، وزعموا أنهم أكفاء في العدالة وإن كان علي أفضلهم)[1] .

والذي يذهب إليه النوبختي والناشىء الأكبر هو الأشبه بمذهب النظام ، وما عرفناه عنه من جرأة في نقد الأحاديث والاستمساك بالعقل ، فمفكر بهذه الصفة لا يعقل أن يحصر الحق في قول إمام معصوم كما يزعم الشهرستاني . وإذن فالنظام كسائر المعتزلة يذهب في مسألة الإمامة إلى القول بإمامة الخلفاء الراشدين وأفضليتهم على الترتيب المعروف عند جمهور المسلمين من غير الشيعة .

وإذا تجاوزنا النظام إلى مذهب جمهور المعتزلة كما يصوره القاضي عبد الجبار ، وجدنا أن المسافة التي تفصل بين الإمامية من ناحية ، والمعتزلة والأشاعرة من ناحية أخرى مسافة بعيدة .

فالإمام فيما يقول المعتزلة : لا يحتاج إليه في معرفة الشرع من جهته ، وإنما يحتاج إليه لتنفيذ أحكام الشرع مثل : إقامة الحدود وحفظ الثغور وإعداد الجيوش والغزوات وما إلى ذلك .

أما معرفة الشرائع فهي مرتبطة بالكتاب والسنة ثم إجماع الأمة ، فما حاجة الأمة إذن في معرفتها للشريعة إلى الإمام[2] .

ولا يرى القاضي عبد الجبار أن الإمامة مسألة تثبت بالعقل ، بل هي مما يثبت بالسمع ، لأن ما يجب من جهة العقل لا بد وأن يكون له وجه وجوب ، وهذا الوجه إذا تعلق بالتكليف أو بالمكلفين لا بد وأن يكون واحداً من ثلاثة أوجه :

إما أن يكون من باب التمكين ، أي تمكين المكلف من التكليف ، أو من باب البيان ، أو من باب اللطف .

والإمامة لا تدخل (في التمكين لأن المكلف يتمكن من كل ما كلف مع فقده

---

(١) مسائل الإمامة ،تحقيق يوسف فان أس ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .
المطبعة الكاثولوكية ، بيروت (١٩٧١ م) .
(٢) انظر شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥١ .

(الإمام) ، ومع كونه غير إمام كما يتمكن من كونه إماماً . . . فبطل دخول الإمامة في باب التمكين)[1] .

وأيضاً فالعقل يحدد أنواع التمكين من الفعل في معنى الوسائل التي تجعل المكلف ممكناً من الفعل مثل : القدرة ومثل الآلة ، وكل ما يرجع إلى الفاعل أو إلى الفعل من الوسائل الممكنة ، ولا شك أن الإمام خارج عن كل ذلك ، فلا يصح أن يقال إن الإمام هو من قبيل التمكين في باب التكليف[2] .

ويقول الإمامية : إن الإمام بمنزلة البيان للمكلفين ، لأنه حجة اللّه على الخلق ، ولا يصح أن يخلو الزمان من حجة سواء كان هذا الحجة نبياً أو إماماً ، فإذا لم يصح خلو المكلفين في أي زمان من الأنبياء لكونهم حججاً ، فكذلك لا يصح خلوهم من الأئمة .

غير أن القاضي عبد الجبار ينقض هذا الكلام ، بأنه ليس كل تكليف يحتاج إلى نبي ، فهناك التكليف العقلي الذي يعرفه الإنسان من تلقاء نفسه ، وهذا النوع من التكليف لا يحتاج إلى أنبياء ، وإنما نحتاج إلى النبي في التكاليف الزائدة على التكاليف العقلية ، أي نحتاج إليهم في بيان التكاليف الشرعية ، وبناءً على ذلك كيف يربط الإمامية بين مطلق التكليف وبين وجوب النبي أو الإمام ؟ ، يقول القاضي عبد الجبار في الرد على هذا الاعتراض : (إنه يجوز خلو المكلفين من النبي ، وقد بينا ذلك في باب النبوات . . وإذا كان عامة حال الإمام أن يكون كالنبي ، وخلو المكلفين منه يجوز فيجب مثله في الإمام ، فبأن يكون هذا القول دليلاً عليك أولى من أن يكون دليلاً لك)[3] .

ولا يصح أن تكون الإمامة لطفاً ، لأنه (كيف يجوز أن يغيب الإمام عن الأمة طوال هذه المدة ، مع كونه لطفاً في الدين ، ومع أن الحاجة إليه بهذه الشدة)[4] .

وهكذا يصل القاضي عبد الجبار إلى أن الإمامة ليست واجبة بالعقل كما يقول الإمامية . ويخلص إلى أنه إذا كانت مشاهدة النبي ﷺ ، وسماع كلامه في مسألة الشرع

---

(١) المغنى ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ١٨ .
(٢) انظر المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ١٩ .
(٣) المغنى ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ١٩ .
(٤) شرح الأصول الخمسة ، ص ٧٥١ .

تغني عن أي أحد غيره في وقته ، فكذلك ما يتواتر عنه من أخباره يغني في كل ما نحتاج إليه بعده عن إمام يبين ذلك .

ويستنتج عبد الجبار أن الإمامية من أجل القول بضرورة الإمام أبطلوا التواتر ، بل وأبطل بعضهم الإجماع ، وأنكر بعضهم العقليات ، كل ذلك ليصح لهم إثبات حجة أو إمام نحتاج إليه في كل زمان[1] .

أما أبو علي الجبائي فقد وصمهم بقوله : (إن أكثر من نصر هذا المذهب كان قصده الطعن في الدين والإسلام ، فتسلق بذلك إلى القدح فيهما ، لأنه لو قدح فيهما بإظهار كفره فإذن يقل القبول منه ، فجعل هذه الطريقة سلماً إلى مراده ، نحو هشام بن الحكم وطبقته ، ونحو أبي عيسى الوراق وأبي حفص الحداد وابن الراوندي ، وسائر من نحا هذا النحو . . . وعلى هذا الوجه أظهروا ما يكون نقضاً للدين والإسلام ، لأن مرادهم إبطال الكتاب والسنة ، وأجازوا في الكتاب ـ أو كثير منهم ـ الزيادة والنقصان ، وبعضهم أخرجه من أن يكون معجزاً ، وأبطلوا طريقة التواتر الذي لولاه لما ثبت الكتاب والسنة ، وقدحوا في الإجماع)[2] .

ومما يدل على أن الإمامة لا تجب عقلاً كما يقول عبد الجبار (إن الإمام إنما يراد لأمور سمعية ، كإقامة الحدود وتنفيذ الأحكام وما شاكلها ، وإذا كان ما يراد له الإمام لا مدخل للعقل فيه ، فبأن لا يكون له مدخل في إثبات الإمام أولى ، يبين ذلك أن الأمراء والحكام إنما يجب إثباتهم بمثل هذه الطريقة ، فلما لم يثبت ما له يرادون بالسمع ، لم يجب بالعقل إثبات أمير أو حاكم ، فكذلك القول في الإمام)[3] .

وإذن فالسمع هو الذي يدل على وجوب إقامة الإمام ، وقد اعتمد الجبائيان على ما جاء في القرآن الكريم من وجوب إقامة الحدود مثل قوله تعالى : ﴿ **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما** ﴾[4] . وقوله تعالى : ﴿ **الزانية والزاني فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة** ﴾[5] ، ولا شك أن هذا من مهمات الإمام لا من مهمات سائر الناس ،

---

(١) انظر المغني ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ٣٧ .
(٢) المغني ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ٣٧ ـ ٣٨ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٣٩ .
(٤) سورة المائدة ، الآية : ٣٨ .
(٥) سورة النور ، الآية : ٢ .

فلا بد من نصب إمام تناط به هذه الأمور (فإذا لم يمكن كون الإمام إلا بإقامة اللّه تعالى ورسوله ، أو بإقامتنا بعد معرفة الصفة ، فلا بد من حصوله ببعض هذه الوجوه ، فإذا فقد النص ، فليس إلا وجوب إقامتنا على ما نذهب إليه)[١] .

وهكذا نرى أن القاضي عبد الجبار يوجب الإمامة ، ولكن لا يوجبها بطريق العقل وإنما يوجبها بطريق السمع ، والذي يقول القاضي يمثل أحد رأيين معروفين للمعتزلة في موضوع الإمامة .

فأما الرأي الآخر فهو رأي الذين ينكرون وجوب الإمامة ولا يقولون بضرورتها أو أهميتها ، وهذا ما يقرره الناشىء الأكبر بقوله : (المعتزلة كلها صنفان : صنف أوجبوا الإمامة ، وزعموا أن نصب الإمام فرض على الأمة في عقد الدين ، وصنف أنكروا وجوب الإمامة ، وزعموا أن للمسلمين أن يقيموا إماماً ولهم أن لا يقيموه ، وليس أحد الأمرين بأولى من الآخر ، وشبهوا ذلك بالصلاة بإمام وبغير إمام ، قالوا : وكل ذلك حسن ، أيَّ ذلك فعله الإنسان فجائز ، وزعموا أن الذي يجب على الناس أن يعلموا ما يلزمهم من الفرائض ، كل إنسان في خاصة نفسه ، فإذا حدث أمر يحتاجون فيه إلى حضور حاكم مثل قطع السارق وجلد الزاني وجهاد العدو ، نظروا إلى رجل من خيارهم فيقيموه لذلك ، فإذا انقضى ذلك العرض زال حكمه ولم يكن إليه من الأمر شيء وإنما هو رجل من المسلمين)[٢] .

وحجة هؤلاء أن حكم الإسلام مخالف لطبيعة اتخاذ الملوك والممالك ، ويقولون أن النبي ﷺ ما كان ملكاً ، ولم يجعل ملك أمته إلى أحد من بعده ، ويبررون قولهم هذا بأن (المُلك يدعو إلى الغلبة والاستئثار ، وفي الغلبة والاستئثار فساد الدين وإبطال أحكامه ، والرضا بأحكام الملوك المخالفة لحكم الكتاب والسنة)[٣] .

وفي الحقيقة لا نستطيع أن نفهم رأي هذا الفريق على ضوء ما هو معروف من أن الإسلام دولة ، وأن أي دولة لا بد وأن يكون لها خليفة أو إمام يلي أمر المسلمين ، ويبدو أن أصحاب هذا الرأي جماعة خاصة ذات أفكار غريبة ، والناشىء الأكبر نفسه

---

(١) المغني ، جـ ٢٠ ، ص ٤١ .
(٢) مسائل الإمامة ، المصدر السابق ، ص ٤٩ .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .

يعلق على مذهبهم هذا بقوله ؛ (وهذا قول صوفية المعتزلة الذين يقولون بتحريم المكاسب)[1] .

والذين يوجبون الإمامة من المعتزلة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار يوجبون في الإمام صفات معينة وهي : أن يكون الإمام متمكناً من القيام بما يفوض إليه من الأمور ، وأن يكون عالماً بذلك ، ومن الصفات التي يجب أن تتوفر للإمام صفة الأمانة ، وذلك حتى تطمئن النفوس إلى قيامه بما فوض إليه من أمور الرعية ، وكذلك يجب أن يكون عدلاً ، وأيضاً يجب أن يكون الإمام من قريش ، فإذا لم يوجد من قريش شخص يصلح للإمامة فإن عبد الجبار يحكي اختلافاً حول هذه المسألة ، ففريق يرى ـ في هذه الحالة ـ جواز الإمامة من غير قريش ، وفريق آخر يرى أن هذا الفرض مستحيل ، ولا بد أن يكون من بين قريش من يصلح للإمامة ، وعلى ذلك لا تصح الإمامة من غير قريش .

وصفات أخرى كثيرة ناقشها القاضي عبد الجبار مناقشة واسعة في الكلام على الصفات التي لو توفرت في شخص ما فإنه يستحق أن يقع عليه اختيار المسلمين كإمام .

وبناءً على هذه الصفات فإن القاضي يرى مثل ما يرى جمهور المعتزلة ، وكذلك أهل السنة ، أن الحسن والحسين رضي الله عنهما تنطبق عليهما صفات الإمام . وعلى ذلك فالإمام الحق بعد على هو ابنه الحسن (لأنه قد ثبت صلاحه للإمامة لما اختص به من العلم والفضل والرأي والسياسة ، وكل ذلك قد ظهر عنه في مواقفه مع أبيه عليهما السلام وقد صح أنه قد بايعه فريق من الناس بعد موته فيجب أن يكون إماماً)[2] .

وقد أجاب القاضي عبد الجبار في شيء من التفصيل عن كل ما يمكن أن يرد من اعتراضات على إمامة الحسن مثل تنازله عن الإمامة لمعاوية ، وهو يعلم أنه لا يصلح لها .

وكذلك تثبت إمامة الحسين بعد إمامة أخيه (لأنه قد صح أنه يصلح لذلك لما قدمناه ، وقد بويع له لأن الأمر ظاهر في أن العالم بايعوه ، وقد كان في جملتهم أهل

---

(١) مسائل الإمامة ، المصدر السابق ، ص ٥٠ .
(٢) المغني ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ١٤٥ .

العلم والأمان)[1] . ثم يقول القاضي عن الحسن والحسين معاً (وقد بينا عنه عليه السلام أنه خبّر أنهما سيدا شباب أهل الجنة وذلك يبين تقديمهما وفضلهما وصلاحهما للإمامة وأنه لم يظهر منهما كبيرة تؤثر فيما يقتضيه الخبر)[2] .

ويأتي في الترتيب بعدهما زيد بن علي (لأنه إذا كان صالحاً للإمامة لما أوتيه من الصلاح والعلم والفضل ، وصح أنه قد بايعه فريق من أهل العلم فيجب أن يكون إماماً)[3] .

غير أن القاضي عبد الجبار لا يتردد في بطلان إمامة معاوية ومن جاء بعده من بني أمية ، يقول : (ولا حاجة بنا إلى الكلام في إبطال إمامة معاوية ومن جاء بعده من المروانية وغيرهم ، لأن الأمر في ذلك أظهر من أن يتكلف القول فيه ، وإنما يتعلق بإمامة هؤلاء القوم الحشو الذين يعتقدون أن الفاسق إذا تغلب على الأمر صار إماماً وصار أحق بالأمر . . وبينا بطلان ذلك بما يغني عن إعادته)[4] .

وأمر طبيعي إذن أن ينفي المعتزلة العصمة عن غير الرسول ، وأن يسووا بين الإمام وبين أي شخص آخر من المسلمين في جواز الخطأ عليهم ، واقتراف المعاصي والذنوب ، وان العصمة إنما وجبت في الرسول لأنه حجة فيما يبلغه عن اللّه تعالى ، يقول عبد الجبار : (وإنما وجبت عصمته لأنه حجة فيما يحمله من الرسالة ، فلا بد من كونه معصوماً ، وليس كذلك الإمام ، لأن الذي يقوم به ليس بحجة فيه . . . وإنما ينفذ الحدود والأحكام كالأمراء)[5] ويقول في موضع آخر : (فلسنا نقول في الإمام إنه يجب أن يتميز عن غيره بفضل وعلم ، بل لا يمتنع في سائر خصاله أن يشاركه فيها غيره ، وإنما يجب فيه أن يكون على أوصاف ، ويحصل فيه الطريق الذي به يصير إماماً ، كما يجب مثله في الحكام والأمراء)[6] .

---

(١) المغني ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ١٤٩ .
(٢) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، نفس الصفحة .
(٣) المصدر نفسه ، نفس الصفحة .
(٤) أما فيما يتعلق بالخليفة الزاهد عمر بن عبد العزيز فإن القاضي يقول انه كان إماماً برضا أهل الفضل ، أي إنهم رضوا عنه إماماً ، ولكن لم يكن إماماً بالتفويض والمبايعة ، ويعزو هذا الرأي إلى شيخه أبي علي الجبائي .
المغني ، جـ ٢٠ ، القسم الثاني ، ص ١٥٠ .
(٥) المغني ، جـ ٢٠ ، القسم الأول ، ص ٧٥ ـ ٧٦ .
(٦) المصدر نفسه ، نفس الجزء ، ص ٨٥ .

وفيما يتعلق بظهور المعجزات على يد الأئمة فإن المعتزلة يرفضون ذلك رفضاً تاماً ، لأنهم يقصرون إظهار المعجزات على الأنبياء فقط ، بل لا تكون المعجزة فعلاً حسناً إلا إذا ظهرت على يد حامل شريعة ، أي إنها إذا ظهرت على غير حامل شريعة ، فإنها تكون من القبيح الذي يستحيل فعله على اللّه تعالى .

وإذا كان الإمام لا يحمل شريعة (فيجب أن لا يحسن إظهار المعجز عليه)[1] ، أي من الحسن الواجب في هذه الحالة عدم ظهور المعجز على يديه ، وبالتالي يكون من القبيح المستحيل فعله إظهار المعجز على يديه ، وهذه القضية لا تحتاج إلى نقاش فيما يرى القاضي عبد الجبار ، وإنما الذي تمكن المناقشة فيه بينه وبين الإمامية هو : أن الإمام هل يعتبر حجة في أمر الدين أو لا يعتبر ؟ .

فإذا كان حجة فيجب ظهور المعجز على يديه وإلا فلا ، ويدلل القاضي عبد الجبار على فساد رأي الإمامية ، بأن الإمام لا تعرف الشريعة من قبله ، وبناءً على ذلك لا يصح أن تظهر المعجزة على يديه ، ويفرد القاضي لهذا البحث فصلاً طويلاً ناقش فيه شبه الإمامية في جواز ظهور المعجز على يد الأئمة .

ومن الواضح الذي لا يحتاج إلى تأمل أن المعجزات عند المعتزلة خاصة بالأنبياء فقط ، فلا يصح ظهورها على غير النبي كائناً من كان هذا الغير ، من إمام أو ولي أو صالح ، وعندهم أن القول بجواز ظهور المعجزات على أيدي هؤلاء لا يختلف عن القول بجواز ظهور المعجزات على أيدي السحرة والكهنة والكذابين ، وكل ذلك قبيح يتنزه اللّه عن فعله[2] . لأن ظهور المعجزة على غير يد النبي سوف يذهب تماماً بكل الفروق بين الأنبياء وغيرهم ، وبناءً على ذلك لا نجد لكرامات الأولياء مكاناً في فلسفة المعتزلة ، تلك الفلسفة التي بالغت في معجزات الأنبياء بقدر ما انتقصت من كرامات الأولياء ، وهي كرامات أجمع عليها جمهور المسلمين ، يقول القاضي عبد الجبار في نص صريح وواضح : (فإن قال : أفيجوز ظهور المعجزات على غير الأنبياء على ما يقوله كثير من العوام ، أنها قد تظهر كرامة على الصالحين ، وكما يقول بعضهم أنها تظهر على الصادقين ؟ .

---

(١) المصدر نفسه ، جـ ١٥ ، ص ٢٤٧ .
(٢) انظر المغني ، جـ ١٥ ، ص ٢١٧ ـ ٢٥٩ .

قيل له : لا يجوز ذلك ، لأنها تدل على التفرقة بين النبي ومن ليس بنبي ، لأن الرسول يقول لغيره : أنا ، وإن كنت بشراً مثلكم ، فكما كان المعجز يلزمكم الانقياد لي وطاعتي ، فلا بد أن يختص بذلك ليصح هذا المعنى ، فلهذا لا يجوز ظهوره على غير الأنبياء . . . فإن قال : فقد روى عن كثير من الصالحين أن المعجز ظهر عليهم . قيل له : هذه أخبار لا نصدق بها ، لأنهم ربما خبروا عن من ينكر ذلك لنفسه وربما خبروا بالمحال من هذا الباب ، نحو إخبارهم عن بعضهم أنه وجد في وقت واحد في بلدين ، إلى غير ذلك مما تنافيه العقول)[1] .

وهكذا لا نحتاج إلى تدقيق في المقارنة بين المعتزلة والإمامية في مسألة الإمامة لندرك الفروق الحاسمة بينهما في هذه المسألة ، سواءً كانت هذه الفروق خاصة بأصل القضية ، أعني الإمامة التي هي أصل من أصول الدين عند الإمامية ، بينما هي من مسائل الفروع عند المعتزلة ، أو فيما يترتب على هذه القضية من أبحاث أخرى مثل : ضرورة الإمام أو عصمته والنص عليه ، أو انحصار الأئمة في اثنى عشر إماماً كما هو أصل الاعتقاد عند الإمامية في هذا الموضوع .

---

(١) مختصر أصول الدين ، ص ٢٤٢ .

خاتمة البحث

وبعد أن فرغنا من مقارنات طويلة عقدناها بين الشيعة الإمامية من ناحية ، والمعتزلة من ناحية أخرى ، حول أصول العقيدة المتفق عليها والمختلف فيها ، نستطيع أن نقرر ـ كنتيجة أساسية لهذا البحث ـ أن هناك تأثيراً وتأثراً بين هاتين الفرقتين ، وأن هذا التأثير والتأثر لم يكن فقط على مستوى بحث القضية أو الأصل ، بل كان كذلك على مستوى التفصيلات ، أو المسائل الفرعية التي تندرج تحت هذه الأصول ، كما نقرر أيضاً أن علاقة التأثير بينهما كانت تخضع لظاهرة مد وجزر على طول تاريخ الفرقتين ، فلم تكن هناك مدرسة معينة استقلت بالتأثير أو التأثر بصفة مطردة ، سواء كان ذلك فيها يتعلق بمدارس علم الكلام عند المعتزلة ، أو عند الشيعة الإمامية .

وعلى الرغم من ذلك فإن الذي يثبته هذا البحث هو :

أولاً : إن أول مدرسة إمامية نقرأ في أفكارها تشابهاً بينها وبين المعتزلة ، هي مدرسة بني نوبخت، وعلى رأس هذه المدرسة يأتي أبو سهل إسماعيل النوبختي (٣١١ هـ) وابن أخيه الحسن بن موسى (٣١٠ هـ) ، وكما يرى بعض الباحثين فإن هاتين الشخصيتين تمثلان أول مدرسة كلامية ، مزجت مزجاً عميقاً بين علم الكلام الإمامي وعلم الكلام المعتزلي ، غير أنه من المؤسف أن التاريخ لا يحتفظ بشيء من تراث هذه المدرسة ، غير الإشارات المتفرقة والنادرة ، الموجودة في كتاب الشيخ المفيد ، والتي كنا نشير إليها في بعض المواقف ، وقد تبنت هذه المدرسة نفي الصفات ، وأثبتت العدل الإلهي ، وأثبتت حرية الأفعال الإنسانية ، ومنعت جواز رؤية اللّه تعالى ، وأنكرت ظهور المعجزات على يد الأئمة ، ومع ذلك فقد قالت بعصمة الإمام ، وأنكرت قول المعتزلة في أصل الوعد والوعيد والمنزلة بين المنزلتين ، وأثبتت القول بالشفاعة[1] .

---

(١) See Madelung – Imamism and Mu'tazilite Theology – p . 16 .
أيضاً انظر هامش ص ٣٤٧ من هذا البحث .

ثانياً : إن مدرسة الشيخ الصدوق مدرسة سلفية ، وقد ظهرت كرد فعل على التيار الإمامي الاعتزالي ، وقد أثبت البحث الاتجاه السلفي المعارض لعلم الكلام وللمتكلمين عند الشيخ الصدوق ، وأن كتابه (التوحيد) وإن كان يعرض للعقائد ، فإنه يعتمد أولاً وأخيراً على الأحاديث ، وعلى أقوال الأئمة .

وإن ما يوجد من تشابه بينه وبين المعتزلة مثل القول بالتنزيه المطلق ، وتأويل الرؤية بالعلم ، فإن عماده في كل ذلك هو روايات أئمة آل البيت .

وقد كانت أوجه الافتراق بينه وبين المعتزلة واضحة أكثر من أي إمامي آخر ، فقد أنكر أصل العدل بالمعنى المعتزلي[1] ، كما أنكر خلق العباد لأفعالهم ، وكذلك أنكر أصل الوعيد ، وأثبت الشفاعة للنبي ﷺ وللأئمة من بعده في العصاة والمذنبين .

ثالثاً : يعتبر الشيخ المفيد أول متكلم إمامي حفظ لنا التاريخ من تراثه ما يمكننا من رصد علاقة التأثير والتأثر في وضوح تام ، بين علم الكلام الإمامي وعلم الكلام المعتزلي ، وعلى وجه الخصوص بأفكار مؤسسها المعروف أبي القاسم البلخي (٣١٩ هـ) ، وأن أبرز مجال التأثر كان بصفة عامة في أصلي التوحيد والعدل .

وقد أثبت البحث أن المفيد كان يتفق مع معتزلة بغداد في القول بأن الأسماء والصفات الإلهية توقيفية ، وأنه لا يصح أن يسمى اللّه تعالى باسم لم يرد في الشرع ، حتى ولو كان هذا الاسم دالاً على التنزيه والكمال .

كما أنه رفض نظرية أبي هاشم الجبائي في الأحوال ، وكان ينكر تشابه الإرادة الإلهية بالإرادة الإنسانية ، وكان يرى أن اللّه تعالى يفعل الأصلح بالعبد انطلاقاً من فضله تعالى وكرمه لا انطلاقاً من صفة العدل ، بحيث يجب عليه أن يفعل الأصلح ، أو يكون هذا الأصلح استحقاقاً للعدل[2] .

وقد كان منهج المفيد في أرائه هو المزج بين النظر العقلي ، وبين التراث الديني عند الإمامية ، على عكس ما وجدناه عند شيخه الصدوق .

ونلاحظ أن تأثر المفيد بالمعتزلة لم يكن نتيجة ميراث مدرسة بني نوبخت

---

(١) انظر ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ من هذا البحث .
(٢) انظر ص ٣١٠ من هذا البحث .

الإمامية ، وإنما كما أكدنا من قبل نتيجة اختلاطه بمدرسة البغداديين من المعتزلة ، ودراساته لأفكارهم .

رابعاً : أن المتكلم الإمامي الآخر الذي يثبت البحث تشابهاً بين مقالاته ومقالات المعتزلة هو الشريف المرتضى ، وهذا المتكلم قد تأثر على وجه الخصوص بمدرسة البصرة ، وقد أثبت البحث أيضاً أن المرتضى قد أخذ وجهة النظر المعاكسة تماماً في أصول المسائل التي أشرنا إليها في الفقرة السابقة ، وهو في كل ذلك كان يتابع معتزلة البصرة وعلى رأسهم القاضي عبد الجبار .

وأن المرتضى بالنسبة للنظر العقلي عند الشيعة الإمامية يعتبر خطوة متقدمة جداً ، بل إن الالتقاء بينه وبين المعتزلة كان أيضاً التقاءً قوياً ، ويكفي أن نقول في ذلك أنه كان يرى أن العقل هو الطريق الوحيد لمعرفة أصول الدين ، وأن أول واجب على المكلف هو النظر في معرفة اللّه تعالى استنباطاً من معرفة حدوث الأجسام[1] .

وقد كان المرتضى شديد الاستمساك بآراء البصريين من المعتزلة ، لدرجة أنه كان يرد كثيراً مما ذهب إليه شيخه المفيد من أقوال معتزلة بغداد .

ولعل المرتضى يعد بمثابة الحلقة الوحيدة في علم الكلام الإمامي التي تضيق فيها فجوة الخلاف بين الإمامية وبين المعتزلة إلى حد بعيد جداً ، ومع ذلك فلم يكن هذا التقارب يمس الصفة الرئيسية عند المرتضى وهي الاتجاه الإمامي ـ مثله في ذلك مثل المفيد وسائر متكلمي الإمامية ـ وذلك بالنظر إلى ما تميزت به الإمامية من خط فاصل وحاسم بينها وبين المعتزلة ، وهو أصل الإمامة ، ومن هذا الأصل رفض الإمامية أصل المنزلة بين المنزلتين ، وأصل وجوب الوعيد عند المعتزلة كما عرفنا من قبل .

ويعتبر المفيد والمرتضى أهم معلمين بارزين في مسألة التأثير والتأثر في أصول العقيدة بين الإمامية والمعتزلة ، بحيث يمكن القول بأن من جاء بعدهما من متكلمي الإمامية إنما كان يتابع مدرسة المفيد ، أو مدرسة المرتضى بصورة أو بأخرى ، إضافة إلى روافد فكرية فلسفية كانت تبدو ـ خصوصاً ـ فيما كتبه نصير الدين الطوسي وتلميذه الحلي .

خامساً : والنقطة الأخيرة في هذه النتائج هي تحديد المؤثر والمتأثر من هاتين

---

(١) انظر هامش ص ١٠٦ من هذا البحث .

الفرقتين ، ونود أن ننوه هنا أن الطريقة التي اعتمدناها في المقارنة بين أصول هاتين الفرقتين ، والتي نذكر فيها المعتزلة أولاً ، ثم بعد ذلك نذكر ما قالته الإمامية في هذه المسألة أو تلك ـ هذه الطريقة لا تعني الحكم النهائي بأن المعتزلة هي مصدر التأثير ، وأن الإمامية هي الفرقة المتأثرة والمتلقية ، ولكن أثبتنا تأثر الإمامية بالمعتزلة انطلاقاً من منهج تاريخي بحت ، حيث وجدنا تشابهاً بين آراء أبي القاسم البلخي المتوفى سنة (٣١٩ هـ) وبين آراء المفيد المتوفى سنة (٤١٣ هـ) فاستنبطنا تأثر الثاني بالأول ، ونفس الشيء بالنسبة للمرتضي المتوفى سنة (٤٣٦ هـ) ومدرسة البصرة التي يعتبر القاضي عبد الجبار (٤١٥ هـ) أكبر ممثل لها .

وفيما يتعلق بالفكر الأسبق ظهوراً على الفكر الآخر فإن هذه مسألة غامضة إلى حد بعيد . وهي نقطة نزاع قديم ـ وحديث أيضاً ـ بين أنصار المعتزلة ، وأنصار الإمامية :

فأنصار المعتزلة يقولون إن أسبق كتاب ذكر فيه عقائد الشيعة الإمامية هو كتاب الصدوق المتوفى (٣٨١ هـ) ، وهذا يعني أن العقائد الإمامية قد أخذت صيغتها العقلية بعد ظهور الاعتزال بأكثر من قرنين ، وقد عرفنا أن واصل بن عطاء مؤسس الفكر الاعتزالي قد ولد سنة (٨٠ هـ) وأن فكره قد تقعد وانتشر ابتداء من العقد الأول أو الثاني من القرن الثاني للهجرة[١] .

وأنصار الإمامية يرون أن التشيع كعقيدة لا شك أنه سابق على الاعتزال ، وأن أئمة آل البيت سبقوا المعتزلة في معالجة قضايا علم الكلام ، وأن أول من تكلم في علم الكلام (أبو هاشم بن محمد بن الحنفية وألف فيه كتاباً جليلاً ، ثم عيسى بن روضة التابعي . . وهما أسبق من واصل بن عطاء وأبي حنيفة الذي زعم السيوطي أنهما أول من صنف في الكلام)[٢] .

ويذكر الشيعة إن من مشاهير علماء الكلام الإمامي في القرن الأول الهجري كميل ابن زياد الذي قتله الحجاج سنة (٨٣ هـ) تقريباً ، وكذلك سليم بن قيس الهلالي

---

(١) انظر مقدمة الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، ص ٩ .

(٢) آل كاشف الغطاء ـ أصل الشيعة وأصولها ، ص ٢٧ .

انظر أيضاً علاء الدين القزويني ، الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية ، فصل تأسيس الشيعة لعلم الكلام ، ص ٢١ ـ ٦٦ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، (١٩٨٦) .

التابعي ، الذي عده ابن النديم من علماء الشيعة ، ومن أصحاب علي بن أبي طالب . كما يذكرون أن أول كتاب ظهر للشيعة هو كتاب سليم بن قيس هذا ، ومن المشاهير أيضاً الحارث الأعور الهمداني (صاحب المناظرات في الأصول ، أخذ عن علي بن أبي طالب ، وتخرج عليه ومات سنة خمس وستين للهجرة . ومنهم هشام بن الحكم الذي فتق الكلام في الإمامة ، وهذب المذهب ، وسهل طريق الحجاج ، وكان حاذقاً بصناعة الكلام ويقول المسعودي عنه : شيخ الإمامية في وقته وكبير الصنعة في عصره)[1] .

وهكذا بينما يزعم أنصار المعتزلة أن أول مؤلف عقائدي عند الشيعة ظهر بعد قرنين من تأسيس علم الكلام الاعتزالي ، يزعم الإمامية أن لهم متكلمين في القرن الأول الهجري سبقوا واصل بن عطاء بمناظراتهم العقلية ومؤلفاتهم الكلامية . وأن الظروف السياسية هي التي أخفت كل ذلك .

وإذن فليس أمام الباحث إلا أن يثبت تأثر الشيعة الإمامية في مسائل العقيدة ، على الأقل في مدرستي المفيد والمرتضى بعلم الكلام الاعتزالي في مدرستيه المعروفتين ، مدرسة بغداد ومدرسة البصرة .

أما القول الفصل في قضية التحديد المطلق للفكر الأسبق منهما فإنه لا يمكن الوصول إليه ـ كما يقول بعض الباحثين الغربيين أيضاً ـ إلا عندما ينشر التاريخ الكامل لعلم الكلام الإمامي[2] .

---

(١) علاء الدين القزويني ، المرجع السابق ، ص ٥٥ .

(٢) See MacDermott – The Theology of Al – Mufid , p . 397 .

المصادر والمراجع

أولاً : القرآن الكريم

ثانياً : المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم .

ثالثاً : كتب السيرة والسنة المطهرة :

١ ـ ابن الأثير (مجد الدين أبو السعادات المبارك بن أبي الكرم ٦٠٦ هـ) :
النهاية في غريب الحديث والأثر ـ تحقيق طاهر أحمد الزاوي ، ومحمود أحمد الطناحي ـ المكتبة العلمية ـ بيروت .

٢ ـ ابن أبي عاصم (أبو بكر عمرو الضحاك بن مخلَد الشيباني ٢٨٧ هـ) :
كتاب السنة ، المكتب الإسلامي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ م .

٣ ـ ابن الجوزي (أبو الفرج عبد الرحمن بن علي ٥٧٩ هـ) :
الموضوعات ـ تحقيق عبد الرحمن محمد عثمان ، المكتبة السلفية ، المدينة المنورة ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٨ م .

٤ ـ ابن حنبل (أبو عبد الله أحمد بن محمد بن هلال الشيباني ٢٤١ هـ) :
المسند ، دار صادر ، بيروت .

٥ ـ ابن ماجه (أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني ٢٧٥ هـ) :
سنن ابن ماجه ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي ، دار الفكر .

٦ ـ أبو داود (سليمان بن الأشعث بن إسحاق ٢٧٥ هـ) :
سنن أبي داود ، تعليق عزت عبيد الدعاس ، دار الحديث ، سوريا ، بدون تاريخ .

٧ ـ أبو يعلىٰ (أحمد بن علي بن المثنى التميمي ٣٠٧ هـ) :
المسند ، دار المأمون للتراث ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م .

٨ ـ البخاري (أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ٢٥٦ هـ) :
عمدة القاري شرح صحيح البخاري ، شرح بدر الدين أبي محمد محمود العيني (٨٥٥ هـ) دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩ ـ الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة ٢٧٩ هـ) :
تحفة الأحوذي بشرح جامع الترمذي ، عبد الرحمن المباركفوري (١٢٥٣ هـ) ، مراجعة عبد الرحمن محمد عثمان ، دار الفكر ، الطبعة الثالثة ١٩٧٩ م .
١٠ ـ الخرائطي (أبو بكر بن جعفر بن محمد بن سهل السامري ٣٢٧ هـ) :
مكارم الأخلاق ومعاليها ، ومحمود طرائقها ومرضيها ، المطبعة السلفية ، القاهرة ١٣٥٠ هـ .
١١ ـ الدارمي (عبد الله بن عبد الرحمن ٢٥٥ هـ) :
سنن الدارمي ، تحقيق فواز أحمد زمرلي ، دار الريان للتراث ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٨٧ م .
١٢ ـ الطبراني (أبو القاسم سليمان بن أحمد ٣٦٠ هـ) :
المعجم الكبير ، مطبعة الوطن العربي ، وزارة الأوقاف العراقية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠ م .
١٣ ـ القندوزي (سليمان بن إبراهيم القندوزي الحنفي) :
ينابيع المودة ، مكتبة العرفان ، بيروت ، الطبعة الثانية ، بدون تاريخ .
١٤ ـ مسلم (أبو الحسين مسلم بن الحجاج ٢٦١ هـ) :
الجامع الصحيح المسمى صحيح مسلم ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .
١٥ ـ المغربي (أحمد بن محمد بن الصديق الحسيني) :
فتح الملك العلي بصحة حديث باب مدينة العلم علي ، المطبعة الإسلامية ، الأزهر ١٣٥٤ هـ .
١٦ ـ النسائي (أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي ٣٠٣ هـ) :
سنن النسائي ، ضمن الكتب الستة ، جمع وشرح السيوطي (٩١١ هـ) ، دار الدعوة ، إستانبول ، ١٩٨١ م .
١٧ ـ النيسابوري (محمد بن عبد الله بن حمدويه ابن نعيم الحاكم النيسابوري ٤٠٥ هـ) :
المستدرك على الصحيحين ، دار الفكر ، بيروت ، بدون تاريخ .
١٨ ـ النووي (محيي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف ٧٧٦ هـ) :

الأذكار المنتخبةمن كلام سيد الأبرار ﷺ ، مكتبة المتنبي ، القاهرة ١٩٧٩ م .

١٩ ـ الهيثمي (نور الدين علي بن أبي بكر ٨٠٧ هـ) :
مجمع الزوائد ومنبع الفوائد ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨٢ م .

رابعاً ـ مصادر المعتزلة :

١ ـ البلخي (أبو القاسم عبد الله بن أحمد محمود ٣١٩ هـ) :
باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق د . فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٤ م .

٢ ـ الخياط (عبد الرحيم بن محمد ٣٠٠ هـ) :
الانتصار ، تحقيق د . نيبرج ، دار الكتب المصرية ، ١٩٢٥ م .

٣ ـ القاضي (أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد الهمذاني الأسد أبادي ٤١٥ هـ) :
١ ـ الأصول الخمسة ، تحقيق دانيال جيماريه ، ضمن الحوليات الإسلامية ، مجلد ١٥ ، ١٩٧٩ م .
٢ ـ تنزيه القرآن عن المطاعن ، دار النهضة الحديثة ، بيروت ، بدون تاريخ .
٣ ـ شرح الأصول الخمسة ، تعليق أحمد بن الحسين بن أبي هاشم المعروف بششديو ، تحقيق د . عبد الكريم عثمان ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٦٥ م .
٤ ـ فرق وطبقات المعتزلة ، تحقيق د . علي سامي النشار ، وعصام الدين محمد علي ، دار المطبوعات الجامعية، الإسكندرية ، ١٩٧٢ م .
٥ ـ فرق وطبقات المعتزلة ، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ، تحقيق د . فؤاد سيد ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧٤ م .
٦ ـ متشابه القرآن ، تحقيق د . عدنان زرزور ، دار التراث ، القاهرة ١٩٦٩ م .
٧ ـ المحيط بالتكليف ، جمع الحسن بن أحمد بن متّويه (٦٨٣ هـ) ، تحقيق عمر السيد عزام ، مراجعة د . أحمد فؤاد الأهواني ، الدار المصرية للتأليف والترجمة .

٨ ـ مختصر أصول الدين ، ضمن رسائل العدل والتوحيد ، دراسة وتحقيق د . محمد عماره ، جـ ١ ، دار الهلال ، القاهرة ١٩٧١ م .

٩ ـ المغني في أبواب التوحيد والعدل ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،

٤ ـ الناشىء الأكبر (٢٩٣ هـ) :

مسائل الإمامة ، تحقيق يوسف فان أس ، المطبعة الكاثولوكية ، بـيروت ١٩٧١ م .

خامساً ـ مصادر الإمامية :

١ ـ البهبهاني (علي الموسوي) .

مصباح الهداية في إثبات الولاية ، دار العلم ، القاهرة ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٦ م .

٢ ـ الحسيني (نور اللّه) :

إحقاق الحق ، المطبعة الإسلامية ، طهران .

٣ ـ الحلي (أبو منصور حسن بن يوسف بن المطهر ٧٣٦ هـ) :

١ ـ الألفين ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، لبنان ، ١٩٨٢ م .

٢ ـ الباب الحادي عشر ، شرح المقداد ، تحقيق د . مهدي محقق ، طهران ١٣٦٥ هـ .

٣ ـ نهج الحق وكشف الصدق ، دار الكتاب اللبناني ، ١٩٨٢ م .

٤ ـ الخوئي (السيد أبو القاسم) :

البيان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ١٩٧٤ م .

٥ ـ الزنجاني (السيد إبراهيم الموسوي) :

عقائد الإمامية الاثنى عشرية ، مؤسسة الوفاء ، بيروت ١٩٨٢ م .

٦ ـ الصدوق (أبو جعفر محمد بن علي بن الحسن بن بابويه القمي ٣٨١ هـ) :

١ ـ التوحيد ، تصحيح السيد هاشم الحسيني ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢ ـ رسالة الاعتقادات ، ضمن مجموعة بدار الكتب المصرية ، تحت رقم ب/٢٣٩٣٤ .

٧ ـ الطباطبائي (السيد محمد حسين) :

١ ـ الشيعة في التاريخ ، دار التعارف ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢ ـ الميزان في تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣ م .

٨ ـ الطبرسي (الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن) :
مجمع البيان في تفسير القرآن ، دار الفكر ، بيروت ١٣٧٦ هـ .

٩ ـ الطوسي (محمد بن الحسن ٤٦٠ هـ) :
الاقتصاد فيما يتعلق بالاعتقاد ، دار الأضواء ، بيروت ١٩٨٦ م .

١٠ ـ الطوسي (الخواجة نصير الدين ٦٧٢ هـ) :
تجريد الاعتقاد ، شرح الحلي ، مكتبة المصطفوي ، قم .

١١ ـ القمي (سعد بن عبد اللّه) :
المقالات والفرق ، تصحيح د . محمد جواد شكور ، طهران ، ١٩٦٣ م .

١٢ ـ آل كاشف الغطاء (محمد الحسين) :
أصل الشيعة وأصولها ، مؤسسة الأعلمي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٩٨٢ م .

١٣ ـ الكليني (أبو جعفر محمد بن يعقوب بن إسحاق ٣٢٩ هـ) :
الأصول من الكافي ، دار الكتب الإسلامية ، طهران ، الطبعة الثالثة .

١٤ ـ المجلسي (محمد باقر) :
بحار الأنوار ـ مؤسسة الوفاء ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٣ م .

١٥ ـ المرتضى (أحمد بن يحيى ٨٤٠ هـ) :
طبقات المعتزلة ، من كتاب المنية والأمل ، تحقيق سوسنة ديفلد ، بيروت ١٩٦١ م .

١٦ ـ المرتضى (علي بن الحسين الموسوي الشريف المرتضى ٤٣٦ هـ) :
١ ـ الأصول الاعتقادية ، ضمن نفائس المخطوطات ، المجموعة الثانية ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، دار المعارف ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٩٥٤ م .
٢ ـ أمالي المرتضى ، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ، ١٩٥٤ م .
٣ ـ تنزيه الأنبياء ، النجف ١٣٥٢ هـ .

٤ ـ جمل العلم والعمل ، تحقيق السيد أحمد الحسيني ، النجف الأشرف ١٣٨٧ هـ .

٥ ـ جوابات المسائل الطبرية ، ضمن رسائل الشريف المرتضى ، مؤسسة النور للمطبوعات ، بيروت ١٤٠٥ هـ .

٦ ـ رسالة إنقاذ البشر من الجبر والقدر ، ضمن رسائل الشريف المرتضى ، تحقيق السيد أحمد السيد الحسيني ، المجموعة الأولى ، النجف ١٣٨٦ هـ .

٧ ـ مجموعة في فنون من علم الكلام ، ضمن نفائس المخطوطات ، المجموعة الخامسة ، تحقيق محمد حسن آل ياسين ، مطبعة المعارف ، بغداد ، الطبعة الأولى ١٩٥٥ م .

١٧ ـ المظفر (عبد الحسين) :

الشافي في شرح أصول الكافي ، النجف ، الطبعة الثانية ، ١٩٧١ م .

١٨ ـ المظفر (محمد رضا) :

١ ـ أصول الفقه ، النجف ١٩٦٧ م .

٢ ـ عقائد الإمامية ، تقديم محمد مهدي الأصفي والدكتور حامد حفني داود .

٣ ـ المنطق ، النجف ، الطبعة الثالثة ١٩٦٨ م .

١٩ ـ المظفر (محمد حسن ١٣٧٥ هـ) :

دلائل الصدق ، مراجعة الشيخ محمد رضا الجعفر والسيد مرتضى الحكمي ، دار المعلم مصر ، الطبعة الأولى ١٩٧٦ م .

٢٠ ـ المفيد (الشيخ محمد بن النعمان ٤١٣ هـ) :

١ ـ الإرشاد ، بيروت ١٩٧٩ م .

٢ ـ أوائل المقالات ، تعليق فضل الله الزنجاني ، تبريز ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٣ هـ .

٣ ـ تصحيح اعتقادات الصدوق ، تبريز ، إيران .

٤ ـ رسالة في تفضيل أمير المؤمنين على جميع الأنبياء غير محمد ﷺ ، مكتبة دار الكتب التجارية ، النجف .

٥ ـ الفصول المختارة من العيون والمحاسن ، دار الأضواء ، بيروت ، الطبعة الرابعة ١٩٨٥ م .

٦ ـ النكت الاعتقادية ، مؤسسة أهل البيت ، بيروت ، بدون تاريخ .

سادساً ـ مصادر عامة :

١ ـ ابن تيمية (أبو العباس تقي الدين أحمد عبد الحليم ٧٢٨ هـ) :
منهاج السنة النبوية ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، بدون تاريخ .

٢ ـ ابن حجر (شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني ٨٥٢ هـ) :
الإصابة في تمييز الصحابة ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٨ هـ .

٣ ـ ابن حزم (أبو محمد علي بن محمد الظاهري ٤٥٦ هـ) :
الفصل في الملل والنحل ، مكتبة صبيح ، القاهرة ١٩٦٤ م .

٤ ـ ابن خلدون (عبد الرحمن بن محمد ٨٠٨ هـ) :
لباب المحصل في أصول الدين ، تحقيق مولاي الحسن ، نشرة الأب الأغوسطيني ، لوسيا توروبيو ، المغرب ، ١٩٥٢ م .

٥ ـ ابن خلكان (شمس الدين أحمد ٦٨١ هـ) :
وفيات الأعيان ، تحقيق د . إحسان عباس دار صادر ، بيروت ١٩٧٨ م .

٦ ـ ابن عبد ربه (أحمد بن محمد الأندلسي ٣٢٨ هـ) :
العقد الفريد ، تقديم خليل شرف الدين ، دار الهلال ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٦ م .

٧ ـ ابن فورك (أبو بكر محمد بن الحسن ٤٠٦ هـ) :
مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري ، تحقيق دانيال جيماريه ، دار المشرق بيروت ١٩٨٧ م .

٨ ـ ابن قتيبة (أبو محمد عبد الله بن مسلم الدنيوري ٢٧٦ هـ) :
الإمامة والسياسة ، تحقيق طه محمد الزيني ، دار المعرفة ، بيروت ، بدون تاريخ .

٩ ـ ابن منظور (أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم) :
لسان العرب ، دار المعارف ، مصر .

١٠ ـ أبو ريده (الدكتور محمد عبد الهادي) :
إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية ، لجنة التأليف والنشر ، القاهرة ١٩٤٦ م .

١١ ـ أبو زهرة (الإمام محمد) :
أصول الفقه ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٥٨ م .
١٢ ـ أبو لبابة (حسين) :
موقف المعتزلة من السنة ، ضمن كتاب المعتزلة بين الفكر والعمل ، الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٩ م .
١٣ ـ أبو نعيم (أحمد بن عبد اللّٰه الأصبهاني ٤٣٠ هـ) :
حلية الأولياء وطبقات الأصفياء ـ مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٩٧٤ م .
١٤ ـ الإسفراييني (شاهفور بن طاهر بن محمد ٤٧١ هـ) :
التبصرة في الدين ، مطبعة الأنوار ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٣٥٩ م .
١٥ ـ الأشعري (علي بن إسماعيل ٣٢٤ هـ) :
١ ـ مقالات الإسلاميين ، تحقيق هـ . ريتر . إستانبول ١٩٢٩ م .
٢ ـ اللمع ، تعليق حموده غرابة ، مصر ١٩٥٥ م .
١٦ ـ الآمدي (سيف الدين ٦٣١ هـ) :
غاية المرام في علم الكلام ، تحقيق حسن محمود عبد اللطيف ، القاهرة ١٩٧١ م .
١٧ ـ أمين (أحمد) :
ضحى الإسلام ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، الطبعة العاشرة .
١٨ ـ الإيجي (عبد الرحمن بن أحمد ٧٥٦ هـ) :
المواقف ، شرح الجرجاني ، طبعة السعادة بمصر ، ١٣٢٥ هـ .
١٩ ـ الباقلاني (أبو بكر محمد بن الطيب) :
التمهيد ، تصحيح الأب مكارثي ، بيروت ١٩٥٧ م .
٢٠ ـ البزدوي (أبو اليسر محمد بن محمد بن عبد الكريم ٤٩٣ هـ) :
أصول الدين ، تحقيق د . هانز بيترلنس ، مطبعة عيسى البابي الحلبي ، القاهرة ١٩٦٣ م .
٢١ ـ البغدادي (أبو منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي ٤٢٩ هـ) :
١ ـ أصول الدين ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ١٩٨١ م .

٢ ـ الفرق بين الفرق ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٩٨٢ م .
٣ ـ الملل والنحل ، تحقيق د . البير نصري ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٧٠ م .
٢٢ ـ البندر (عبد الزهرة) :
نظرية البداء عند صدر الدين الشيرازي ، مطبعة النعمان ، النجف ١٩٧٥ م .
٢٣ ـ بينيس (الدكتور س) :
مذهب الذرة عند المسلمين ، ترجمة د . عبد الهادي أبو ريدة ، النهضة المصرية ، ١٩٤٦ م .
٢٤ ـ التفتازاني (الإمام مسعود بن عمر الشهير بسعد الدين التفتازاني ٧٩٣ هـ) :
شرح المقاصد ، تحقيق د . عبد الرحمن عميرة ، مكتبة الكليات الأزهرية ، القاهرة ، بدون تاريخ .
٢٥ ـ التهانوي (محمد علي الفاروقي) :
كشاف اصطلاحات الفنون ، تحقيق د . لطفي عبد البديع ، النهضة المصرية ، ١٩٦٣ م .
٢٦ ـ جار اللّه (زهدي) :
المعتزلة ، الدار الأهلية للنشر والتوزيع ، بيروت ١٩٧٣ م .
٢٧ ـ الجويني (عبد الملك بن عبد اللّه بن يوسف ٤٧٨ هـ) :
١ ـ الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ، وعلي عبد المنعم عبد الحميد ، مطبعة السعادة بمصر .
٢ ـ الشامل في أصول الدين ، تحقيق هلموت كلوبفر ، دار العرب ، القاهرة .
٢٨ ـ الحامدي (إسماعيل) :
حواشي على شرح الكبرى للسنوسي ، مطبعة مصطفى الحلبي ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٣٦ م .
٢٩ ـ حسين (طه) :
علي وبنوه ، دار المعارف ، مصر ، الطبعة الحادية عشر ، ١٩٨٢ م .

٣٠ ـ الحسيني (هاشم معروف) :
١ ـ الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م .
٢ ـ الموضوعات في الآثار والأخبار ، دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ م .
٣١ ـ الذهبي (محمد بن أحمد بن عثمان ٧٤٨ هـ) :
ميزان الاعتدال ، تحقيق علي محمد البجاوي ، دار المعرفة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٦٣ م .
٣٢ ـ الرازي (فخر الدين ٦٠٦ هـ) :
١ ـ اعتقادات فرق المسلمين والمشركين ، الكليات الأزهرية ، القاهرة ١٩٧٨ م .
٢ ـ محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين ، مع تلخيص المحصل المعروف بنقد المحصل للخواجة الطوسي ، دار الأضواء ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ م .
٣ ـ مفاتيح الغيب المشتهر بالتفسير الكبير ، دار الفكر ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ م .
٣٣ ـ زاده (أحمد بن مصطفى الشهير بطاش كبرى زاده) :
مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٨٥ م .
٣٤ ـ الزين (محمد حسين) :
الشيعة في التاريخ ، دار الآثار للطباعة ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م .
٣٥ ـ السباعي (مصطفى) :
السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي ، مكتبة دار العروبة ، القاهرة ١٩٦١ م .
٣٦ ـ السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن ٩١١ هـ) :
الدر المنثور في التفسير بالمأثور ، بيروت .
٣٧ ـ شبّر (عبد اللّه) :

حق اليقين في معرفة أصول الدين ، دار الأضواء الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ م .
٣٨ ـ شمس (الدكتور محمد شمس الدين إبراهيم) :
تيسير القواعد المنطقية ، مصر ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٧ م .
٣٩ ـ الشمالي (الدكتور عبده) :
تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية ، دار صادر ، بيروت ، الطبعة الخامسة ١٩٧٩ م .
٤٠ ـ الشهرستاني (محمد بن عبد الكريم ٥٤٨ هـ) :
١ ـ الملل والنحل ، تقديم د . عبد اللطيف العبد ، الأنجلو المصرية ، الطبعة الأولى ١٩٧٧ م .
٢ ـ نهاية الإقدام في علم الكلام ، صححه الفرزجيوم ، بدون تاريخ .
٤١ ـ صبحي (الدكتور أحمد محمود) :
١ ـ الزيدية ، الزهراء للأعلام العربي ، القاهرة ، الطبعة الثانية ١٩٨٤ م .
٢ ـ نظرية الإمامة ، دار المعارف ، مصر ١٩٦٩ م .
٤٢ ـ الصدر (محمد باقر) :
دروس في علم الأصول ، دار الكتاب اللبناني ، الطبعة الأولى ١٩٧٨ م .
٤٣ ـ الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير بن يزيد الآملي ٣١٠ هـ) :
تاريخ الأمم والملوك ، مؤسسة عز الدين ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م .
٤٤ ـ الطيب (الدكتور أحمد محمد) :
مبحث العلة والمعلول ىن كتاب المواقف للإيجي ، دار الطباعة المحمدية ، القاهرة ١٩٨٧ م .
٤٥ ـ العاملي (محسن الأمين) :
١ ـ أعيان الشيعة ، تحقيق حسن الأمين ، دار التعارف ، بيروت ١٩٧٦ م .
٢ ـ الشيعة بين الحقائق والأوهام ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ م .
٤٦ ـ عرسان (الدكتور رشدي محمد) :

العقل عند الشيعة الإمامية ، مطبعة دار السلام ، بغداد ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٣ م .
٤٧ ـ العسكري (السيد مرتضى) :
عبد الله بن سبأ ، المكتبة الإسلامية ، طهران ، الطبعة الأولى ١٩٧٢ م .
٤٨ ـ عماره (الدكتور محمد) :
المعتزلة والثورة ، دار الهلال ، مصر ١٩٨٤ م .
٤٩ ـ العودة (سليمان بن حمد) :
عبد الله بن سبأ وأثره في أحداث الفتنة في صدر الإسلام ، دار طيبة الرياض ، ١٩٨٥ م .
٥٠ ـ عياض (القاضي عياض بن موسى بن عياض) :
ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك ، تحقيق أحمد بكير محمود ، دار مكتبة الحياة ، بيروت .
٥١ ـ الغرابي (علي مصطفى) :
أبو الهذيل العلاف أول متكلم إسلامي تأثر بالفلسفة ، مطبعة حجازي ، القاهرة ١٩٤٩ م .
٥٢ ـ الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد ٥٠٥ هـ) :
١ ـ الاقتصاد في الاعتقاد ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٦٢ م .
٢ ـ ثلاث رسائل في المعرفة ، تحقيق د . محمود حمدي زقزوق ، مكتبة الأزهر ، القاهرة ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م .
٣ ـ مشكاة الأنوار ، تحقيق د . أبو العلا عفيفي ، القاهرة ١٩٦٤ م .
٥٣ ـ فلهوزن (يوليوس) :
الخوارج والشيعة ، ترجمة د . عبد الرحمن بدوي ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، الطبعة الثالثة ١٩٧٨ م .
٥٤ ـ فياض (عبد الله) :
تاريخ الإمامية وأسلافهم من الشيعة ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٥ م .
٥٥ ـ القاسمي (جمال الدين) :

تاريخ الجهمية والمعتزلة ، مطبعة المنار بمصر ، الطبعة الأولى ، ١٢٩٢ هـ .
٥٦ ـ القزويني (علاء الدين) :
الشيعة الإمامية ونشأة العلوم الإسلامية ، دار النهضة العربية ، القاهرة ١٩٨٦ م .
٥٧ ـ القزويني (محمد الموسوي) :
أصول المعارف ، بيروت ، الطبعة الأولى ، بدون تاريخ .
٥٨ ـ الكردستاني (عبد القادر) :
تقريب المرام شرح تهذيب الكلام ، المطبعة الأميرية ، ١٣١٩ هـ .
٥٩ ـ كوربان (هنري) :
تاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة الفكر الجامعي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٧ م .
٦٠ ـ الليثي (سميرة مختار) :
جهاد الشيعة ، دار الجيل ، بيروت ، الطبعة الثانية ١٩٧٨ م .
٦١ ـ مغنية (محمد جواد) :
١ ـ الشيعة والحاكمون ، دار الهلال ، بيروت ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨١ م .
٢ ـ الشيعة في الميزان، دار الجواد، بيروت، الطبعة السادسة، ١٩٨٦م .
٦٢ ـ المقبلي (صالح بن مهدي) :
العلم الشامخ في إيثار الحق على الآباء والمشايخ ، المكتبة اليمنية للنشر ، صنعاء ، الطبعة الثانية ١٩٨٥ م .
٦٣ ـ المقدسي (مطهر بن طاهر) :
البدء والتاريخ ، مكتبة خياط ، بيروت، بدون تاريخ .
٦٤ ـ الملا (أحمد علي) :
العقيدة الإسلامية ، دار الكتاب العربي ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ م .
٦٥ ـ الملطي (محمد بن أحمد ٣٧٧ هـ) :
التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع ، تقديم وتعليق محمد زاهد

الكوثري ، مكتبة المثنى ، بغداد ١٩٦٨ م .
٦٦ ـ موسى (الدكتور محمد يوسف) :
بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ م .
٦٧ ـ النجار (عبد الحميد) :
واقعية المعتزلة ، ضمن كتاب المعتزلة بين الفكر والعمل ، الشركة التونسية للتوزيع ، ١٩٧٩ م .
٦٨ ـ النشار (الدكتور علي سامي) :
نشأة الفكر الفلسفي ، دار المعارف ، الطبعة الثامنة ، ١٩٨١ م .
٦٩ ـ نعمة (عبد اللّه) :
١ ـ روح التشيع ، دار الفكر اللبناني ، ١٩٨٥ م .
٢ ـ فلاسفة الشيعة ، مكتبة الحياة ، بيروت ، بدون تاريخ .
٣ ـ هشام بن الحكم ، دار الفكر اللبناني ، الطبعة الثالثة ١٩٨٥ م .
٧٠ ـ النيسابوري (أبو رشيد سعيد بن محمد) :
المسائل في الخلاف بين البصريين والبغداديين ، تحقيق د . معن زيادة ود . رضوان السيد ، معهد الإنماء العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٧٩ م .
٧١ ـ الوائلي (أحمد) :
هوية التشيع ، مؤسسة آل البيت ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٨١ م .

سابعاً ـ الرسائل الجامعية :

١ ـ خفاجي (الدكتور عماد الدين) :
مناهج التفكير في العقيدة بين النصيين والعقليين ، أطروحة دكتوراه ، مكتبة كلية أصول الدين ، القاهرة .
٢ ـ قنديل (الدكتور محمد قنديل) :
أساس التحسين والتقبيح ، أطروحة دكتوراه ، كلية أصول الدين ، القاهرة ، ١٩٧٨ م .

ثامناً ـ المصادر الأجنبية :

1 – j. R. T. M. Peters – Gods Created Speech – 1976 . leiden ,E J .Brill

2 – Martin J . McDermott – The Theology of Al – Shikh Al–Mufid – Dar El–Machreq – Beyrouth , liban , 1978 .

3 – Wilferd Madelung – Imamism and Mutazilite Theology – In le Shi´isme Imamite – Collogue de Strasbourg – Paris , 1970 .

تفضل ـ مشكوراً ـ أستاذنا الدكتور أحمد محمد الطيب أستاذ العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة ، بترجمة النصوص الإنكليزية والفرنسية التي أفدت منها في هذا البحث .

فهرس الموضوعات

الصفحة

الباب الأول

الجانب التاريخي

الباب الثاني

العقل والنص كمصدرين لليقين عند المعتزلة والامامية

الباب الثالث
الأصول العقدية المتفق عليها بين المعتزلة والإمامية

الباب الرابع
الأصول العقدية المختلف عليها بين المعتزلة والإمامية

رقم الإيداع بدار الكتب القطرية
١٨ لسنة ١٩٩١